第二册 目錄

文化學概觀(第一册)

第一編

第一章 倫理的觀點

所謂倫理史觀，或倫理的文化觀，大致上，是以道德的立場，去解釋文化，雖則倫理與道德也有了差別之處。文化的優劣高低，要以道德的優劣高低爲標準。道德優高，則文化優高，道德低劣，則文化低劣。質言之，道德是文化的主體，文化的其他方面是文化的副品。一般的衞道先生，以爲文化的衰落，由於人心不古，世道日非，就是偏重於這種主張。

事實上，這種主張的歷史，至爲悠久。比方，尚書虞書堯典裏劈頭就告訴我們：「曰若稽古帝堯，曰放勳，欽明文思安安，允恭克讓，光被四表，格於上下，克明俊德，以親九族，九族既睦，平章百姓，百姓昭明，協和萬邦，黎民於變時雍。」帝堯之所以能夠親睦家族，昭明百姓，以至協和萬邦，固是完全由於他的高尚的人格與優美的道德而來，就是他之所以能夠設

貴制度，發展百業，以至通導河流，使他的時代的文化的各方面，臻於優高的地位，而爲後世所景仰與效法，也是由於他的高尙的人格，與優美的道德而來。總而言之，堯典所給與我們的要義，是帝堯是一位至善至美的道德化的模型，而這個道德化的模型，就各古時唐代的文化的標準與主體。

照書經的記載，唐堯時代的文化的解釋，固以道德來做標準與主體，虞舜以至夏禹周公的時代的文化的解釋，也是這樣。至於孔子孟子更進一步的以道德爲人生與文化的唯一鵠的。比方，他說：「朝聞道，夕死可也。」又說：「君子不器。」再如：「士志於道，而恥惡衣惡食者，未足與議也。」這一類的話，都是說明道德足以支配一切。此外，又如，老子莊子的理想文化，也是偏重於道德方面，雖則在程度上，老子與莊子所說的道德，和孔子孟子所說的道德，有了差異之處。

大致的說，我國人二千餘年來的思想，跳不出老子與孔子所畫的圈子。所以，自老子孔子以後中國人之解釋歷史或文化的，也是以道德爲標準與主體。漢高祖曾便溺儒冠，然登極以後，却宣傳孔教，提倡道德。晉初七賢雖爲儒者所詬病，可是他們也並不公然主張做不道德的事情。至於宋儒所謂「失節事大，餓死事小」，那是這種主張的最明的例子。連了中國人所目爲野蠻的民族，如蒙古，如滿洲，入主中國以後，也受了這種觀念的影響。東西海道溝通以後，而特別是太平天國失敗之後，國人之所謂識洋務者，如曾國藩李鴻章薛福成等，皆以爲西洋所

精者是「器」，中國所勝者是「道」。質言之，中國的文化的基礎是道德。此外，一般人以爲西洋文化重在物質，中國文化偏於精神，而所謂精神文化，無非也就是倫理的文化觀點。

然而在近代的國人中，對於所謂倫理的文化觀主張較力而解釋較詳的，要算辜鴻銘。辜鴻銘在八國聯軍之後，就發表了好幾篇論文，名爲總理衙門論文集（Papers From a Viceroy's Yamen）。第一次歐戰發生後，他又寫了一本春秋大義（Spirit of the Chinese People）。此外，尚有一本中國牛津運動史略（Story of a Chinese Oxford Movement）。這三本書，都是用英文發表，而且可以說是辜氏的思想的代表著作。

照辜氏的意見，文化的價值的估量，並不在於物質的建設，制度的造作，藝術的發展，或是科學的發明，而乃在於道德的觀念的優美，以及道德的生活的養成。因爲，所謂物質制度，藝術，與科學等，雖也可以叫做文化的必要條件，但是這些東西的本身，却不能謂爲文化。換句話來說，只有優美的道德的生活，纔可以叫做文化。

辜氏是一位極力辯護孔子的道德的觀念的。因此，他所說的優美的道德的生活，——文化的主體與標準——也就是孔子的道德的主張。他以爲，不但復興中國，要保存着這種的道德，就是拯救歐美的文化的紛亂與淪亡，也要這種道德。簡單的說，只有孔子的道德化的文化，纔是真正的文化，而且只有這種文化，纔能使人類避免墮落於野蠻的地位。

在歐洲，古代希臘的思想家，對於道德的生活，都特別的提倡。蘇格拉底（Socrates）以爲

在各種不同的風俗，習慣，與法律，政治的生活中，我們可以找出一種雷同與普遍的道德的法則，因爲後者不但是人類的天性的表示，而且是社會文化的基礎。他相信德行是眞正的智識。眞正的智識既是治理國家的條件，與發展文化的工具，道德當然成爲國家文化的基礎。道德是一種用之萬世而不變，施之四海而皆準的東西。因此，從蘇格拉底看起來，道德是沒有個人與團體的區別。質言之，個人的道德就是團體的道德，而團體的道德，也就是個人的道德。

柏拉圖(Plato)在其共和國(Republic)裏，以爲政治不過是達到道德生活的一種工具。所以正義(Justice)是國家的基礎。他反對一些哲人所謂權力就是正義的主張。沒有正義的人們，是不會快樂的。同樣，沒有正義的國家，也是不會發達的。正義是各人做其所能，做與所應做的事。國家的存在，是築在分工的基礎上。所以，比方，有了耕田者，也必有了造房子，製衣裳，以及治理國家與保護國家的人們。能夠這樣的分工而合作，國家就可以存在。同時，也就合於正義的原則。柏拉圖是蘇格拉底的學生，他受了他的老師的影響很大，所以他的著名的理想國也是以道德爲基礎。

同樣，亞里士多德(Aristotle)在其政治學(Politics)一書裏，以爲一切的社會或生活的目的，在於求善。國家是各種社會與生活的總和，所以國家的目的，在於尋求至善(Highest Good)。人是政治的動物，人既不能離開政治的社會與生活，人就不能不要倫理。因爲所謂至善，是倫理的。至善是固定的，是永久的，是普遍的。所以，從亞里士多德看起來，在倫理的

思想裏，進步是不可能的。亞里士多德是柏拉圖的學生，直接上他受了柏拉圖的影響，間接上，可以說是受了蘇格拉底的影響。三者可以說是古代希臘的特出與代表人物，他們的學說，當然有了很多差異之點，然而大致上，他們都相信倫理或道德的生活，是國家文化的基礎。

希臘人而特別是柏拉圖與亞里士多德所謂國家，是包括人類的一切生活的。換句話來說，就是包括人類的一切文化。所以近來有好多人，以爲希臘人所說的政治這個名詞，應當翻爲社會，而這些人所謂爲社會，也就是我們現在所說的文化。因爲人既不能離開國家而生存，那麼人的一切生活，應當是在國家裏找出來。質言之，國家是人類的一切生活的總和，所謂文化，無非就是這種生活的總和。國家的目的既是德行，既是正義，既是至善，那麼所謂文化的基礎，也無非就是樂在德行，正義，至善的原則上。

在古代希臘文化衰落的時候，有了一般學者叫做斯多亞(Stoic)學派，極力提倡世界主義。他們以爲理性是自然的表現，而自然是有法則的。這些法則，是固定的，不變的，而且是處處都可以發見的。人類是有理性的動物，所以人類是到處相同的。他們既同樣受了自然法則的支配，他們應當處於平等的地位。因此之故，四海之內，皆是兄弟，而人類的國家，社會，文化之所以成立，也是這種理性的結果。質言之，這種世界主義的提倡，是以倫理爲基礎的。後來羅馬帝國的產生，也可以說是這種世界主義的實現。羅馬在文化上的最大貢獻，是法律，然而羅馬法律所以有普遍性，與永久性，也是受了斯多亞的學說的影響。因爲這些法律的理論上的

根據，是自然的法則，與平等的觀念。至於中世紀的文化的基礎，雖築在宗教的原則上，可是宗教的骨子裏，還是偏於倫理方面。去惡勸善，是宗教的要旨。而且，基督教的本身，也受了斯多亞的世界主義與羅馬的實際文化的不少的影響。

近代歐洲人之以倫理的立場去解釋文化的很多。德國的唯心學派，固不待說，法國的實證主義的代表人物，如孔德也很注重於倫理的生活。此外，英國的如斯賓霍布斯也很注重於倫理的原則。斯賓塞爾的系統哲學，是以倫理原理爲殿軍，而霍布浩斯簡直就是以倫理的原則去衡量文化的發展。這可見得倫理在文化上的重要。

可是，對於這種所謂倫理的文化觀的解釋，比較透切與比較詳細的專門著作，恐怕要算什維茲爾（Albert Schweitzer）的了。

據什維茲爾在其序言裏告訴我們，他從一九〇〇年，就注意到這個問題。從一九一四年至一九一七年，他在炎熱與靜默的非洲的山林裏，對於這一個問題，詳加考慮，使他的思想，達到一個成熟的階段，得到一個確定的結論。

什維茲爾是亞爾薩斯人，他是一位慈善家，一位音樂家，一位醫學者，一位歷史家，一位哲學家。又因爲他是亞爾薩斯人，所以他對於德法二國語言，文字，都能運用自如。

關於這個問題的著作，什維茲爾預備了四本書。這四本書的總名，是叫做文化哲學（The Philosophy of Civilization）。第一本叫做文化的衰敗與復興（The Decay and the Restoration

of civilization)，第二本叫做文化與倫理 (Civilization and Ethics)，第三本是爲生活而信仰的世界觀 (The Worldview of Reverence for Life)，最末一本是關於文明國家的問題 (Problem Concerning the Civilized State)。

我現在手裏所有的，是第一和第二本。這兩本都是一九二三年的英文譯本。第一本的譯者是卡姆彼翁 (C. T. Campion)，第二本譯者是那伊斯 (J. Naish)。這兩本書雖不是他的文化哲學的全部，可是他的文化觀，而特別是他的倫理的文化觀的要旨，都可以從這兩本書裏找出來。

什維茲爾這些著作，本來是在烏普薩拉 (Upsala) 牛津 (Oxford) 科彭黑根 (Copenhagen) 普黑格 (Pragne) 各處的公開演講稿。他演講的時候，正是歐戰方完，所以歐戰之於他的著作，可以說是有了不少的影響。事實上，我們可以說這些著作，是歐戰的產物，雖則照他的意見，歐戰並非歐洲文化衰敗的原因，而是歐洲文化衰敗的一種表示。

歐戰對於歐洲的物質文化，既破壞不少，非洲的原始生活與自然景色，又引起我們的著者的潛思冥索。什維茲爾之偏重於所謂精神的生活，而蔑視物質的成就，是並非沒有原因的。

不但這樣，在文化與倫理一書的序言裏什維茲爾對於中國的思想家，如老子莊子孔子孟子列子的理論，給與相當的羨慕。他指出這些人的世界觀，正是歐洲的思想界所尋求的，所以歐洲人對於這些思想，應該努力去研究，使歐洲人能夠明白其自身所應當處的地位。

而且很奇怪的，是什維茲爾的思想有了很多以至細微的地方，是與辜鴻銘的見解，有了相

同之處。二者都看重了中國的倫理生活，固不待說，二者同時也覺得十八世紀的歐洲的思想，是比較健全的思想。我們閱了二者的著作，免不了要以爲什維玆爾是受了辜鴻銘的影響。

我們上面曾說過，有好多學者，每把文化(Culture)與文明(Civilization)分開來說。還有些人把這兩種概念，當作對峙的概念。照在文化的衰敗與復興一書裏頁三五，什維玆爾好像也區別這兩個名詞，然在同書頁三十八，他很明白的指出，從這兩個字的語源，及歷史來看，這兩個字，並沒有這麼樣的區別。他以爲英法文上所用文明這個字，是與德文上所用文化這個字，有同樣的意義，這就指明人類發展到一個社會組織較高，與道德標準較高的地位。德人喜用文化，而法人喜用文明，那是習慣使然，並沒有別的原因。我們可以說，合於倫理的文化(Ethical Kultur)，或不合倫理的文化(Unethical Kultur)，我們也可以說合於倫理的文明(Ethical Civilization)，或不合倫理的文明(Unethical Civilization)，然而我們絕不能像一般普通人所謂，文化是偏於精神的，偏於倫理的，而文明是偏於物質的，偏於非倫理的，而有文化與文明的區別。我們在這裏所以譯什維玆爾所用 Civilization 爲文化，就是因爲這個原故。

照什維玆爾的意見，從很普通的定義來看，文化可以說是進步的。這就是個人與羣衆，在精神上，與在物質上的進步。所謂進步，正如上面所說，是指明人類發展到一個社會組織較高，與道德標準較高的地位，而且文化的進步，不只是靠着羣衆方面，而尤其是要靠着個人方面，不只是靠着物質方面，而尤其是靠着精神方面。關於個人與羣衆兩方面的關係，我們在下

面當再申述，我們現在先說文化的精神與物質兩方面的關係。

什維茲爾以爲在我們這個時代裏，唯物主義盛行，使一般人錯解了物質與精神的關係。他們以爲精神的東西，是從物質的東西產生出來。更有些人，以爲精神的再生，可以從那次的歐洲大戰而實現。然而，事實上，物質與精神的眞正關係，恰恰是與這種的見解，處於相反的地位。因爲，眞正的精神的要素的實現，可以影響到實際方面，而產生預期的結果。總之，精神是一切事物的基礎，一切的制度，一切的物質，都是精神的表現，我們的制度上，與物質的缺點，都是因爲所謂野蠻主義的精神所造成，只要改造精神，則一切改造都有辦法。

什維茲爾無疑的是一位唯心論者，而且是一位極力主張理性主義(Rationalism)的。他告訴我們，十八世紀晚年至十九世紀的初年的理性主義，不只是思想的運動，而是超思想的運動。這種運動，是一切常態的精神生活(Normal Spiritual Life)的必要的現象。世界上所有的眞正的進步，歸根究底，都是從理性主義產生出來。他承認那個時代的理性主義的運動，不能稱爲十分完備，而令人十分滿意，然其所確定的原則在思想上，也惟有在思想上，所給與我們的世界觀，是無論那個時候，都是對的。因爲，這些原則，是我們生活中所不可缺之的精神生活。

因爲什維茲爾極力的主張理性主義，所以他纔極力的反對浪漫主義(Romantism)。他以爲我們的文化的衰敗，與浪漫主義是有關係的。我們直到現在，還是受了浪漫主義的影響。我們直到現在，還是浪漫主義的子孫。浪漫主義所給與我們的，是枯燥的智識主義(Intellectualism)，

是簡單的實用主義的感化，是一種虛僞的樂觀。這些東西，直接上，是遏掩人類的才能與熱誠，而間接上，是阻止我們的文化的進步。因爲，人類既缺乏了理性，而盲目的服從情感的衝動，結果只有互相殘殺，互相鬭爭。歐洲大戰的產生，也不外是這些情感的衝動的結果。所以，要想拯救人類復興文化，就不能不提倡理性主義。

理性主義，是有計劃的，是重倫理的。因於他是有計劃的，所以他能預期進步，因爲他是重倫理的，所以他是去惡求善。文化的眞正意義，與主要原素，是精神的，是理性的，而尤其是倫理的。沒有精神，沒有理性，而尤其是沒有倫理，文化就失了要素。所以，除了倫理以外，其他一切東西，雖也可以叫作文化，然而這些東西，只是文化的副品，而非文化的要素。

在文化的衰敗與復興一書的序言裏，什維茲爾以爲美術與歷史的原素，以及我們在物質上的智識與力量的偉大的伸展，不能算作文化的本質。因爲文化的形成，是靠着生存在這個世界上的個人與民族的精神的表示。所有的其他的一切東西，不外是文化的陪襯物。這些陪襯物之於文化的眞正本質(The Real Essence of Civilization)，是沒有什麼關係的。文化是不斷的生存的，而且是繼續的發展的。然而這種文化，是要以眞正的倫理，以爲精神的基礎的，纔使所謂創造的，藝術的，理智的，以及物質的成就，充份的，與實在的，表現其效果。只有爲着倫理的生活而奮鬭的人，始能達到眞有價值的人格，只有受了倫理的感化的影響的各種社會的關係的個人或人們，始能發展而達到理想的狀態。假使沒有倫理的基礎，就使在別的方面的創造

與理智的力量，無論怎麼樣的偉大，或怎麼樣的堅強的發展與作用，文化也免不了要崩墜。

在同書頁三六至三八，他又以爲所謂競爭生存，是有兩方面的。人類當然要明白他們自己是在自然的世界裏，而且是與自然的世界處於對抗的地位。然而，同時，他們也要明白他們自己是在人羣的世界裏，而且是與人羣的世界處於對抗的地位。因爲了這個原故，要想減輕競爭的危險，必需增強理性的力量，去征服自然與人性。同樣，文化的性質，也有了兩方面的。文化的本身的實現，是要從高超的理性中找出來，這就是說，一方面要征服自然的力量，一方面要征服人類的性格，能夠征服這二種勢力，文化纔有意義，文化纔能進步。

但是那一種的進步纔是文化的眞正的進步呢？照什維茲爾的意見，無疑的是後者。這就是征服人類的性格方面。因爲，第一，以理性去征服自然的外表，並非代表一種無條件的進步，而是一種利害兼有的結果。從其害的方面來看，牠也許會使人類趨於野蠻的地位。在我們這個時代裏，我們的文化，有了不少的危機，這是因爲在我們的經濟的狀況之下，我們太注重於機器所給與我們的利益。我們忘記了除了這種的進步之外，還要利用理性去征服人類的性格(Disposition of Men)，使我們與我們所組織的國家，不要以征服自然的工具，去自相殘殺。因爲，這一種的競爭的結果，比之在自然的世界中的人類的競爭的結果，尤爲殘酷。所謂文明的人類，至少要明白這種的區別，而了解什麼是文化的要素。

自然的兩種進步，都可以叫做精神的進步。因爲二者都是人類的精神的活動。然而兩者究

覺有了不同之處。所以我們可以叫征服自然爲物質進步，而征服人性爲精神進步。所謂征服人性的意義，是要各個人以及羣衆，能夠以團體與組成這個團體的個人的物質與精神的利益，來決定其意志。這就是說，他們的動作，是倫理的。所以倫理是文化的本質，而倫理的進步，纔是文化的真正進步。同時，只有這種進步，纔是有利益的。反之，則物質既不是文化的本質，而物質的進步，也非文化的真正進步。因爲這種進步的結果，固然可以有利益，然也可以有弊害。而況，這些利益，未必就能抵着這些弊害呢。

總而言之，只有倫理的文化觀點，是真正的觀點，而所謂倫理的真諦，照什維兹爾的意見，就是他所說的世界觀(Weltanschauung)。他以爲精神上的最大的事業，是世界觀的養成。因爲在一個時代的觀念，感化與動作都以這種世界觀爲根據。何謂世界觀？什維兹爾以爲世界觀是社會與組織成社會的個人對於他們所生活的世界中的性質與事物，以及人類與個人的地位與命運，所發生的思想的內容。

世界觀的特點是生活的敬仰(Reverence for Life)。所謂倫理，無非就是生活的敬仰，生活的信仰，供給我們以道德的原則，而這種道德的原則，不外是求善。善的實現，就是生活的維持生活的救濟，與生活的滋育。反之，毀壞生活，損害生活，與妨礙生活，都是惡的。總而言之，勸善去惡，是倫理的任務，而道德的發展，是復興文化的途徑。

文化的復興的責任，照什維兹爾看起來，是不能靠着一般無知的羣衆，而要靠着一些頭腦

較爲清醒的個人。一般無知的羣衆的經驗，只是事物外表的反應。文化的復興是要有些人能夠不爲在這種羣衆中所流行的意識所影響，而產出一種新的意識，使這種新的意識，逐漸的影響到這種羣衆的全體，而終於決定其意識與性格。

什維茲爾無疑的是偏於個人主義的，照他的意見，以倫理爲基礎的世界觀，是要從各個人去實現。他懇切的相信，假使羣衆團體，對於個人壓力，很爲強烈的時候，則結果必使文化衰落。因爲這麼一來，則個人的精神與道德上的優點，必被限制。道德與精神的生活，一經衰敗，則社會中所產生的一切的問題，都難於解決。我們目前所發生的好多問題，都是由於羣衆團體的過分的干涉個人的行爲。所謂公共意見，都是由報館，由宣傳機關，與金融等等勢力所壟斷。這是傳統觀念的最不自然的方法，而且是歷史上所少有的現象。

以倫理爲基礎的生活的敬仰的世界觀的養成，既要從個人着手，國家主義（Nationalism）的錯誤，是顯而易見的。什維茲爾以爲國家主義只是一種卑鄙的愛國心(ignoble patriotism)。國家主義的發展，是文化與正義變爲權力的表示。每個國家，既都從事於權力的擴張，結果是必引起爭端，而使世界陷於悲慘的狀態。所謂文化，在這種狀態之下，變爲國家文化，民族文化。其實，所謂國家文化，或民族文化的本身，就是眞正文化的敵人。所以，前者的發達，就是後者的衰敗。因爲，所謂國家文化，或民族文化，無非是以一個國家的文化，或一個民族的文化去壓迫別的國家或別的民族，這是不合倫理的原則，這是純粹唯物的觀點。

文化的本質，既是倫理的，那麼我們要想明白人類的生活史，是否爲文化的，我們就要看看其是否爲倫理的。什維茲爾以爲希臘羅馬的時代，以至中世紀的時候的生活的敬仰的世界觀，是不完備的。自文藝復興以後，思想偏重於倫理方面，而其倫理觀念，又能以理性爲根據。所以，在這個時代中，在社會裏，無論是個人的發展，以及其在社會上的地位，以至物質與精神的問題，國家與國家的關係，與其對於整個人類的觀念，都能趨向着最高的道德與精神的途徑上。這種趨向，不但是從當時的哲學裏可以找出來，就是從一般的普通的思想裏，也可以看得到。結果是使三四百年中的人類，不但在文化的基礎的道德方面有了不少的進步，就是在物質方面，也有不少的進步。這樣一步一步的向前發展，好像是沒有止境，而使人類也好像要達到眞正的文化的地位。

總而言之，自文藝復興以至十八世紀下半葉，與十九世紀的初期的理性主義的數百年間，歐洲的文化，所跑的路，是對的。但自十九世紀的中葉以後，情形就不是這樣了。文化的其他方面，逐漸的離開倫理的標準，使數十年後倫理的觀念，不但處於孤立的地位，而且完全爲人們所蔑視。結果是逐漸的趨於消滅而無存。因此之故，從文化本身方面來看，沒有經過反抗，沒有經過抗議，文化也就宣告退位。

什維茲爾又進一步而考究道德之所以淪亡，與文化之所以崩墜的原因。他以爲其所以致此之由，大概的，與主要的，是因爲哲學放棄其本身責任。他以爲在十八世紀和十九世紀的初

葉，人類的一般的普通思想，是在哲學的指導之下。哲學既是偏重於理性主義，而以倫理爲歸的，一般的普通思想，也是跟着這個途徑而發展。同樣，文化的各方面，也以這種思想爲主流。在十九世紀中葉以後，這種哲學既逐漸的衰微，人們所孜孜焉以探求的，乃是科學。科學愈發達，文化的物質方面的愈爲人們所醉心。一方面既缺之以倫理爲基礎的精神文化，一方面又發展了過份的崇拜的物質文化，結果是產生物質文化與精神文化的失調。

原來，哲學的任務是發展理想。質言之，就是說明應該怎麼樣的問題。但是應該怎麼樣的問題，又是倫理的問題，倫之所以與哲學有了密切的關係，就是這個原故。倫理既是文化的本質，哲學可以說是文化的導師。哲學本身，若不健全，若是空虛，那麼文化必然衰敗，必然退位。文化哲學的任務就是發展一種不空虛而健全的哲學，使文化能夠復興，使文化能夠進步。

上面不過簡略的把什維茲爾的學說的大概，加以敍述。我們所要特別注意的點，是他以文化的本質，是倫理的。文化的其他方面，只是陪襯的東西。

我們上面不過隨便的舉出幾位以倫理的觀點來解釋文化的代表人物，而特別的注重於什維茲爾的學說。自然的，主張這種觀點的人，當然很多。又就我們所舉出幾位代表人物來看，他們的見解，也有了不少的差異之點。比方，就以辜鴻銘與什維茲爾來說，我們雖像上面所說離異兩者的雷同的地方之多，然而他們也有其相異之處，而且這些異點，往往也許是處於相反的地位。辜鴻銘從中國的不孝有三無後爲大的信條，而擁護多妻的制度，固不爲什維茲爾所贊

同，什維玆爾所主張的個人主義，也未必爲辜鴻銘所服膺。不過我們的目的是注重在他們的根本的思想，這就是以倫理爲文化的要素。

我們上面雖曾指出倫理與道德有了差別之處，不過這種差別，不但一般普通的人們，沒有注意，就是好多學者，也多不注意。以辜鴻銘與什維玆爾的著作來說，大致上，他們對於倫理與道德，也並沒有加以區別。嚴格的說，道德是包括那些人們無意中所採納的風俗，而倫理是各個思想家努力去尋求人類共同生活需要的智識。然而廣義來說，所謂倫理的概念，也就是道德的概念。

上面是說明倫理或道德的文化觀點，我們現在要看這種觀點，是否妥當，但是要想回答這個問題，我們首先要明白倫理或道德與文化的關係。

從文化的立場來看，倫理或道德，可以說是文化的很多方面的一方面。辜鴻銘什維玆爾都承認文化是有多方面的。同時，也承認除了倫理或道德之外，文化還有其他的方面。倫理或道德，既只是文化的一方面，倫理或道德，固可以叫做文化，文化的其他方面，也可以叫做文化。辜鴻銘與什維玆爾以爲只有以倫理或道德爲基礎的文化，纔能叫做文化，這是一種錯誤，這是一種矛盾。因爲，一方面既承認文化是有好多方面，他方面，又以爲只有倫理與道德，纔能叫做文化。這豈不是一種錯誤嗎？這豈不是一種矛盾嗎？

我們承認倫理的觀念道德的標準，可以影響到文化的其他方面。比方在中國，老子與孔子

的倫理的觀念與道德的標準，對於中國的文化的其他方面，都有深刻的作用，然而，同時，我們也得承認，文化的其他方面，也可以影響到倫理或道德。什維茲爾自己也承認近代物質文化的發達，對於西洋的倫理與道德有了很大的影響。倫理或道德既是隨着文化的變化而變化，那麼倫理與道德就不能算做施諸萬世而皆準，用之四海而全適的東西了。然而，最奇怪的，是大體來說，主張倫理的文化觀的人，往往以爲倫理或道德是不變的。辜鴻銘欲以孔子的道德去拯救世界的沒落，固不待說，什維茲爾欲以十八世紀晚年的理性主義的倫理或道德，去復興現代的文化，也是陷於同樣的錯誤。

因爲，每個社會，有每個社會的倫理或道德；因爲，每個時代有每個時代的倫理或道德。以一個社會的倫理，去衡量別個社會，或以一個時代的道德，去衡量別個時代，都是錯誤。不孝有三，無後爲大的信條，不但不能施諸西洋各國，而且不合現代中國。我們現在都能明白這種信條的缺點，所以反對這種信條。也許還有人相信，這種信條是應該保留的，然而在我們現代的文化之下，這種信條也難於實現。因爲，不但我們對這種信條的信心，已經動搖，就是客觀的條件，也往往不容許我們去實現這種信條。

而且，我們不能不指出主張倫理的文化觀的人們，對於物質文化，太過忽視。他們不但以爲物質文化，不是文化的要素，而且往往以爲物質文化的發達，是倫理或道德衰敗的表徵。他們忘記了，在古代物質文化尚未發達的時代，道德也並不見得優高，他們忘記了，在現在的好

多原始社會裏，物質文化雖很簡單，道德也不見得優高。

而況，事實上，却有好多社會，正是因爲物質文化太過貧乏，結果是不但發生了不少的不道德的行爲，而且往往弄到人吃人的惡習。「衣食足而知榮辱，倉廩而實知禮節」，是含有不少的眞理的格言。所以物質文化，在某種意義上，不但是必要，而且是倫理與道德的基礎。

第二章　宗教的觀點

嚴格的說，所謂宗教，至少必須具有下面三種條件：一是信仰天地萬物的主宰，二是相信天堂地獄的存在，三是實行某種崇拜的儀式。但是廣義來看，宗教可以包括一切的迷信與神祕的信仰。從後種意義來看，我們可以說沒有一個民族，是完全沒有宗教的。

其實，在所謂野蠻民族，或原始社會裏，差不多一切的生活，都直接的或間接的受了宗教的支配。因為在這種的社會裏的人們，自早至晚各種動作，都受最嚴格與最繁瑣的宗教的儀式的管理。據布林吞 (D. G. Brinton) 在其原始民族的宗教 (Religions of Primitive Peoples 1897) 一書裏告訴我們，在婆羅洲的代阿克人 (The Dyaks of Borneo)，無論是耕種，或牧稼，無論是打獵或捕魚，無論是定婚或戰爭，無論是為經商而旅行，或為其他的事情，都要預先詢問上帝或神靈。同時，對於禮物的貢獻，酒筵的慶祝，預兆的研究，護符的領受，以及各種的儀式，都要實行與遵守。而其結果，往往有因拘於這種繁瑣的儀式。而所需要的時間太多，使其所要做的事情的本身，不得不一再遷延，而失了好多很好的機會。

不但在所謂原始的社會裏的人們的一切生活，差不多完全受了宗教的支配，就是基督教統治之下的西洋，回教統治之下的近東，佛教印度教統治之下的印度與遠東各處其人民的生活與

文化，也深受了這些宗教的影響與支配。因而有好多著作與好多學者，以爲文化的基礎，是築在宗教上。只有了解宗教，纔能了解文化。這種觀點，我們可以叫做宗教的文化觀。

在較早的著作中，如東方的聖書 (Sacred Books of the East)，與耶教的聖經 (Bible)，此外，又如奧古斯丁 (St. Augustine) 的上帝城 (The City of God)，以及中世紀的一般的教父的言論與著作中，都充滿了這種的觀點。

孔德在其實證哲學一書裏，以爲人類的思想智識與文化的發展，是有三個時期的。一爲神學時期，一爲哲學時期，一爲科學時期。這就是他的著名的進步律。所以，照孔德的意見，人類文化，在其發展的途程中的初期，是受了宗教的支配，這就是說，宗教不只是文化的要素，而且是文化的基礎。

而且，從孔德看起來，在神學的時期中，又可分爲三個階段：一爲拜物教(Fétishisms)的階段，一爲多神教(Polytheisme)的階段，一爲一神教(Monthéisme)的階段。每個階段，產生與代表每種特殊的文化。拜物教是原始社會裏的人們，對於自然事物的一種觀念，以爲萬物是像人類自己一樣的有靈魂。這種教對於家畜，特別重視。因爲這是與人類的生活有了特別的關係。此外，又如居住的房屋，與耕種的土地，以至各種的用具，都有神的存在。從社會的組織方面看起來，在這個階段裏，只有家庭的組織。藝術在這個階段裏，也少有發展。

從拜物教到多神教，可以說是人類從信仰物質與自然的東西，而趨於信仰非物質與超自然的

東西。而且，信仰事物的範圍，也放大起來。這就是說，從很近的事物，而趨於很遠的事物。星宿，國家，或民族等等都各有神。各國家或民族，既各有其神，結果是仇敵愛國的觀念，因之而生。同時，繼續不斷的戰爭，也因之而來。古代的戰爭，大致上，都是宗教的戰爭。戰爭的結果，是有勝有敗，勝者為統治者，而敗者為被統治者。前者是主人，而後者是奴隸。前者利用後者去做工作，因而階級上的不平等與物質上的奢華與貪求無厭，都因之而發展。

人類智識的逐漸發展，使人類從多神教的階段，而趨到一神教的階段。在這個階段裏，人們覺得世界的創造與統治，是由於一個超自然的力量。有了這一個超自然的力量，應當有其代表人物。這個代表人物，在中世紀的時代，是叫做教皇。一切的文化，如藝術，如階級，以至人民的各種生活，都受了這種一神教的影響。戰爭在一神教的階段之下，是要受限制的，因為在理論上，人類既皆為上帝子孫，皆為兄弟，而不應互相征伐，在實際上，教皇是世界的法官，是人類的領袖，代表上帝來調解與處理人類的爭端。

一神教是神學時期的最高階段。再發展下去，就是哲學的時期。哲學時期是一個過渡時期，思想智識與文化的發展的高峯，是科學或實證時期。在孔德的系統裏，神學時期，不過是人類的文化的發展的一個時期，然而這個時期無疑的是一個很重要的時期。因為這個時期，不但是人類文化發展的起點，而成為人類文化發展的基礎，而且在人類的文化發展的歷史上，其所佔的時間很長。從人類文化的發生以至中世紀的時代，究竟經過多少萬年。我們不必去計

算，單從有文字紀載的人類的文化的發展的歷史來看，神學時期所佔的時間，比之哲學及實證兩個時期所佔的時間，也多了數倍。這麼一來，我們要想明白文化的發展的歷史，我們不能不了解神學的時期。換句話說，就是要知道宗教在文化的發展的歷史上的重要。

總而言之，從孔德看起來，在神學的時期裏，文化無論在那一方面，都受宗教的支配。宗教是文化的基礎，連了所謂各種科學的進步，也要經過神學的時期、孔德分科學爲算術，天文，物理，化學，生物，與社會。算術進步最早，科學性也最爲準確。天文學，物理，化學次之，生物與社會學發展最晚。從孔德的自己的時代看起來，社會學尙未超過神學與哲學的時期。至於其他的自然科學，以至算術本身，在其發展的歷史上，無一不受神學的影響，無一不以神學爲起點。所謂純粹的或自然的科學，尙以宗教爲起點，尙以宗教爲基礎，文化的其他方面之要以宗教爲起點，要以宗教爲基礎，更是顯而易見的。

孔德的實證哲學影響於後來的思想很大。在法國固不待說，在英國，相信他的理論的人也很多。從他的進步律看起來，宗教既佔了很重要的地位，相信所謂實證主義的人，或受過這種主義的影響的人，都以宗教爲文化發展的起點與基礎，或以宗教爲文化的要素，而加以特別的注意，法國與英國的好多學者都是孔德的忠實信徒。就如法國的都海姆(E. Durkheim)，以至英國的斯賓塞爾(H. Spencer)以及好多學者，都以爲宗教是文化的要素。

但是以宗教的觀點來解釋文化的著名的代表著作，恐怕要算庫隆日(Fustel de Coulanges)

的古代城市（La Cité Antique）與基德(B. Kidd)的社會進化（Social Evolution）了。

庫隆日是法國的歷史家，對於西洋上古史與中古史的研究的成績，尤爲顯著。這本古代城市尤爲學術界所重視。古代城市所研究的對象，是希臘羅馬的古代文化。中文譯本的譯者李玄伯先生譯其書名爲希臘羅馬古代社會研究，大概就是因爲庫隆日所說的城市，就是我們今日所說的社會。進一步來說，也就是我們今日所說的文化。

從某方面看起來，庫隆日可以說是把孔德所謂神學時期的原則而加以盡量的發展，與豐富的史料證明。庫隆日究竟受過孔德的多少影響，或是否受過影響，我們在這裏不必加以考證，我們所要指明的，是在根本的思想上，兩者都有其雷同之處。

在古代城市的序言裏，庫隆日就指出，要明白古代的制度與文化，我們首先要研究古代的宗教信仰。他指出，近代人有了一個錯誤，這就是往往把我們今日的社會，去與古代希臘與羅馬的社會相比，以爲兩者是相同的。其實，以現代的眼光，去解釋古代的事物，是最易陷於錯誤的。因爲兩者在其信仰上，有其主要不同之點。

所以，研究古代的制度文化，若不研究其宗教信仰，必以爲古代的思想事物，是迷濛怪誕而不可解。只有從信仰上考究，我們就很能容易明白古代宗教，不但形成希臘羅馬的家族，建立婚禮，及父權制定，親屬的次序，與固定所有權與承繼權，而且更擴大家族的範圍，而組織其他或較大的團體，如氏族（Gens）。如法者亞里（Phraterie）或居里（Curie），以至國家城市

等。宗教在國家城市中所佔的地位，正像牠在家族裏所佔的地位一樣。家族的各種制度，既因宗教而產生，國家城市的各種信條，習俗，制度，與法律等等，也是由宗教而發展。這些東西，既由宗教而發展，那麼宗教本身，既因歷時既久而發生變化，這些築在宗教的基礎上的一切東西，也必隨之而變化。

庫隆日以爲假使我們遠溯至最古的時代，我們找不出人死即止的思想。因爲那個時候的人類，已相信死後尚有第二的世界。而且以爲人死了後，並非人體的消解，而是生活的變遷。但是在古代希臘與羅馬以至東方的亞利安人，既不相信人死了後可以投生於別體而轉生，而所謂靈魂升天的學說的發展，在西洋也爲較晚。所以，古代希臘羅馬人所說的第二世界，並不在現世以外，而仍在人類之間。所分別的，是生人住於地上，而死人住於地下而已。不但這樣，住在地下的死人的靈魂，並不離開其肉體，因爲他們相信，靈魂既與肉體同生，死後也不能使之離開，而必同住於坟墓裏。

因爲有了這種信仰，所以纔有了所謂葬禮。在歷史上，葬禮的留傳，比之信仰的留傳，較爲久長。所以研究葬禮，也可以明白信仰。從心理上的信仰，而產生葬禮上的制度，而葬禮上的制度，又包括了各種物質上的供應。古代所謂精神社會與物質各方面的文化，就這樣的發展起來。

除了葬禮的儀式與坟墓的建築外，生人對於死人還有應盡的義務，這就是祭祀。祭祀是一

種制度，是必要的，是固定的。死人所以要祭祀，是因爲死人所要的東西，並不大異於生人。所以，對死人的飲食的供奉，與其他的貢獻，都是生人所不可忽視的。

不但這樣，希臘羅馬人的屋內，皆有一個祭台，祭台上常有燃着的煤塊與炭塊，屋裏的主人的責務，是要使這些火日夜都燃着。因爲這些火若消滅，則房子裏的人們，必定不幸。每天晚上，要把煤塊埋在灰裏，使火緩燃而不滅。每天起來，就要加添燃料，使火力光耀。只有家人斷絕的房子，纔沒有火。所以在古人的語言中，所謂家火消滅的意義，就是等於家族絕亡的意義。

屋子裏的火是神聖的，所以叫做聖火。聖火就是家神。這種神，不但受人愛敬，而且受人祭祀。祭祀時是用花、果、香酒等物，因爲這些東西，都是神所喜歡的。這個家神是降福的神，是富貴的神，是康健的神。

庫隆日以爲古代崇拜聖火與鬼神的宗教，與後來一般人所謂宗教，有了很大的差別。所以他反對後代的宗教去推論古代的宗教。近代的人們往往以爲宗教是必須一神的，而且對於各民族各階級是一律平等傳授的，因而有好些人相信，古代的宗教，也是這樣。其實，這是一個錯誤。因爲古代的神，不但非一尊，而且不要大衆去崇拜。所謂神，並非人類普通的神。照庫隆日的意見，最古的神，與印度的婆羅門以至希臘後來的修斯(Zeus Panhollenien)，也不相同。因爲婆羅門還是一個階級的神，而修斯還是一個國家的神。最古的神，只是一家所崇祀。而所

謂宗教，完全是家族的。庫隆日以為我們對於這一點，假使沒有充分的了解，則我們對於古代的宗教信仰，以及希臘羅馬的家族組織的關係，不能有深刻的認識。

宗教既完全是家族的，所以每個家族，只能崇祀與其血統有關的神。葬禮的舉行，只許最近的親族參加。定期的祭祀，亦只許其家族參加。因為，他們相信，死人只能享受其族人的供拜，而外人參加，必使其鬼不安。庫隆日又指出古人關於稱呼鬼神的祭祀的名詞，是很值得我們注意的。希臘人叫做 παριαζ—ειν，拉丁文叫做 Parentare，其意義皆專指其父母祖先而說。所謂鬼神的祭祀，就是祖先的祭祀。父母祖先死後既需要供奉，沒有子孫的人們，死後必定饑渴。所以，在希臘羅馬，覺得生子孫永世不斷，是必需的。

總之，羅馬人，希臘人，以至印度人，都相信兒孫祭祀其祖先，是一種職務。疏忽了這種職務，乃是最大的不孝與不敬。因為子孫不祭祀，則許多代的死者，必至於無所依歸，而受苦痛。這樣的子孫，照他們看起來，是等於殺戮祖先。子孫既不孝與不敬，祖先也必降以災禍。反之，子孫若依俗祭祀，按時供奉，則祖先必予以幸福。

有了這種的信仰，所以生人與死人有了密切的關係。死人固不能離生人而存在於第二個世界，生人也不能離死人而安居於這個世界。生人與死人既不能分離，前代與後代也有了聯貫。所謂家族的整個的意義，也從此而表現出來。

這是從宗教的信仰方面來說。宗教信仰，與道德觀念，是有了密切的關係。所以道德也受

宗教的影響。若再從實際的生活方面來看，上古的人類，每個家族，都有一個祭台，在祭台的周圍，是整個家族所聚集的地方，每天早上與晚上，他們共同禱告聖火，白天吃飯的時候，他們也齊集在這個地方，先禱奠而後吃。而且每次舉行儀式時，他們都同唱他們的祖先所遺傳的歌曲。

在他們的房屋的左近，是他們的田園。田園有界石（Termes）。界石的設立，最初有宗教的儀式。後來且變爲獨立的神。他們的田園裏，有他們的族墓。這可以說是家族的第二住宅。歷代的祖先皆臥息在這裏。他們雖已死，然仍生存於第二個世界，他們既與生者不能分離，他們還是家族的人員。所謂家族中的生人與死人，不過是房屋與墳墓的區別。每個家族，在一定的日期，祭祀其祖宗，供以飯食，奠以酒乳，獻以水果，點心，或肉類，呼他爲神，求他降福，使田禾豐收，使家族繁盛，使人心良善。希臘古字叫家族爲 επίστιον，直譯就是「環聖火旁者」。因此，我們可以明白家族乃崇拜同一聖火而祭祀，同一祖宗的人們所組成的團體。

精神上的信仰，與物質上的生活，固以宗教爲基礎，家族裏的各種關係與制度，也以宗教爲基礎。父親是離聖火最近的，火的燃燒與火的維護，都是他的職務。他事實上就是家族的主教宗祀。在他一身，他可以照印度人的說法「我就是神。」所以他死以後，亦爲子孫崇拜之神。

宗教對於男子便給以主教的地位，家族的形式，可以說是父系的。因此，父親不只是主教，又是家長。同時，又是家族的業主，與家族的判官。在雅典與羅馬法中，父親不但可以管理兒子工作的收入，而且可以出賣其子女。他甚至可以殺戮妻子。不過父權既由宗教信仰而來，父權也為宗教信仰所限制。比方，父親雖有逐子與殺子的權力，可是他若真的這樣的做，家族就要中斷，而他自己與其祖先，就沒有人祭祀。他雖有以繼人為子的權力，可是他若已有子，宗教不准他以他人之子承繼。他雖可以出妻，可是他要有打破婚禮所生的宗教的關係的勇氣。他雖是產業的唯一主人，但至少在最初時期，他沒有售讓之權。所以宗教雖給他以很多的權利，然也與他以不少義務。

因此，出自宗教信仰的印度，希臘，羅馬法，都視婦人為不成年者。她不能自有家火，她自還不是主教。在羅馬她雖有主母(Mater Jamilias)的稱呼，但是只限於其夫存在的時候。她既沒有獨立的家火，沒有主教的權力，她在家裏，自然沒有主權。她不能指揮他人的力量，她沒有自由自主的權利，她童年從母，少年從夫，夫死從子，無子須從其夫的最近親屬。但只崇拜他人的家火，誦讀他人的禱辭，這都是因為在宗教的信仰上，男子是高於女子。所以，不但在宗教的生活上，她須有教主，就在社會的生活上，她也須有管理人。

聖火與祖先的宗教，雖由男子歷世傳繼，但女子也可以參加祭祀。女子在未婚以前，她崇拜她的父親的宗教，結婚以後，她信奉她的丈夫的宗教。因此，我們可以明白，宗教之於婚姻

的關係。宗教以爲凡是參與祭祀的，都是家人。現在男的要引一位別族的女子到他的家裏，接近其聖火參與一切秘密的祖傳的儀式，與禱詞，這是一件很重要的事情。結婚是男子的義務，因爲獨身不娶，是大不敬與大不幸的事情。所謂大不敬，因爲獨身會使全家族的祖先的幸福，發生危險。所謂大不幸，因爲獨身會使他本身在死後，沒有人奉祀。結婚固受宗教的影響，離婚也受宗教的限制。其實，爲了宗教，人們必結婚，同時只有宗教的力量，可以使夫婦分離。所以離婚時，夫婦必須同教士及證人齊在聖火之前，纔有效力。

宗教既說結婚是爲着延續家族的系統，無子的婦人，可以離婚。這種離婚，不只是一種權利，而且是一種義務。庫隆日曾舉出黑羅多塔斯（Herodotus）所記兩位斯巴達王子因無子而被追出妻的故事以爲證。此外，他又舉出羅馬文法及批評家歐盧（Aulu-Gelle）所載呂加出妻以爲證。呂加雖很愛其婦，可是他不能不出妻，因爲他的妻子沒有小孩。

不但這樣，就使無子的原因，是由於丈夫的死亡，從宗教的立場來看，家族還要繼續。於是丈夫的弟兄或親族可以代替其夫。婦人在這種情形之下，也只有服從。因此而生的兒子，就當作其夫的子。庫隆日以爲古代法律，並令無子的寡婦，與其丈夫的最近親屬結婚，使能生育孩子，以繼前夫的血統。

總而言之，強迫男子結婚，無子之婦，可以離婚，男子不能生子的，或男子死而無子的，皆可以用宗教的力量去補救絕祀。此外，爲避免斷嗣的不幸，宗教又與家族以最後的方法，這

就是承嗣的權利。庫隆日曾指出雅典一個演說家，辯護承嗣的理由以證明承嗣與宗教的關係。這個演說家說，每內克賴斯不欲死後無子孫，他要以後有人葬他與祭他，假使每內克賴斯的承嗣的權利，被了取消，則他必至於死而無子，結果是沒有人祭他，而他的享祀，也要斷絕。總之，承嗣是爲家族，宗教的繼傳，聖火的保護，祭祀的不絕，與祖先的安寧。

承嗣的反面是出繼。一個人要承繼別人而變爲別人的家族的人員，必須先脫離其自己的家族。所謂出繼的結果，就是脫離其本來的家族宗教。所以羅馬人當出繼爲反教（Sacrarum detestio）。出繼的兒子，在宗教上，既是反教，在法律上，也再不能享受其本來的家族的利益。結果就是不能再當作其本來的家族的人員。

總而言之，宗教是家族的基礎。在家族文化之下，無論是在精神方面，物質方面，以至社會方面，都受宗教的支配。

家族的宗教，不許兩個家族混合。但是幾個家族聯合起來，組成一個較大團體，是歷史所嘗見的事實。在這種團體中，除了各家保存其固有的宗教以外，又有共同的宗教。希臘的法老德里（Phraterie），拉丁的居里（Curie），都證明新的團體的組織，是與新的宗教的發展，有了密切的關係。在這種團體沒有發展之前，每個家族，只崇拜其家族的神，後來各家族覺得崇拜一種較各家族的神爲大的神的必要，這種新的團體，也逐漸的發展起來，因而各家族，除了崇拜各家族的神外，又共同祭祀。這個較大的團體的神，他們建立公共祭台，燃燒公共聖火，

——創造新的宗教。所以，每個居里，都有其共有的祭台與保佑的神。其崇拜的儀式與性質，與家族的神的，沒有分別，而其最重要的是共餐。

居里發展爲部落的歷程，正像家族發展爲居里的歷程一樣。所以，從居里的宗教發展爲部落的宗教，也正像家族的宗教發展爲居里的宗教一樣。部落的神，大約是與居里或家族的神相似，所異的，是前者比後者的範圍爲大，這個神，是一個領袖，一個英雄，希臘人叫部落爲冠名英雄，就是這個原故。這個英雄，每年有其祭祀的日子，而祭祀的典禮的重要部分，也是全部落的人的聚餐。

由部落而擴大到邦國與城市，也就是宗教的範圍的放大的表示，庫隆日以爲邦國與城市，在古語中意義，並不一樣。邦國是各家族各居里與各部落結合的宗教與政治的團體，城市是這個團體集會的地方及住處神廟。邦國不是個人的結合，而是若干團體的結合。這些團體，早已存在。邦國成立之後，他們仍然存在。古代城市與現代城市又很不相同，現在的城市，是由村落的人口與房屋的逐漸增加而發生的，古代的城市，並不是這樣的長成。因爲城市是能在很短的時間內建造的。有了邦國，就建立城市以爲祭神之所。但由各部落覺得有組織邦國的必要的時候，他們也覺到較邦國的神爲大的神的必要。庫隆日以爲宗教的進步，是否促進社會的進步，自然無從確定，不過二者同時發生，且有相同的節度，是無可疑的。

照庫隆日的意見，從家族的成立到邦國的產生之前，宗教在範圍上，固然放大，在性質

上，也有變化。最古的宗教，是祖先的崇拜，而以聚火爲其主要象徵。然而從祖先的崇拜，他們又逐漸的趨於自然的崇拜。自然的崇拜的形式，是修斯（Zeus），雅典尼（Athene），與朱諾（Juno）等。所以，古代宗教的信仰，實在有了兩種：一爲祖先的崇拜，一爲自然的崇拜。最初是前者爲主，後者爲副。所以自然神往往位於家火之旁，後來宗教愈進展，社會也愈擴大，可是社會的擴大，也可以說是從祖先的崇拜而趨於自然的崇拜的表示。自然之神最先雖位於祖先之旁，可是後來這個自然之神，逐漸的離開家火而有獨立的居處，專門的祭祀，結果是成爲邦國的公神，有了偉大的廟宇。而所謂家火，却置於廟宇的旁邊，而成爲附庸之神。

從宗教本身上看起來，固有崇拜祖先與崇拜自然的分別，從社會文化的立場來看，宗教的變遷，也就是社會文化的變遷。家族裏的文化的各方面，固然像我們在上面所說，都受宗教的影響。[illegible]城市的社會文化的各方面，也同樣的受宗教的影響。希臘羅馬的社會文化的各方面，固然是受了宗教的影響，中世紀的社會文化，也同樣受宗教的影響。因爲基督教的興起，使舊的宗教，逐漸衰落，而新的宗教信仰，逐漸發展。因此，舊的社會文化，也逐漸的衰落，而新的社會文化，又代之而發展。

沛隆日的結論是，只因家族已無家族的宗教，家族的組織與法律就自然而然的改變，只因國家已無正式的宗教，政府的信條也因之而改變。總而言之，宗教信仰發生，人類社會始行組織，人類文化始因而發展，宗教信仰變化，社會乃經過屢次革命，文化乃經過不少的變化，宗

教信仰消滅，社會又改變形狀，文化也改變內容，這是古代的法則。

這是庫隆日的理論的大概，這是以宗教的觀點去解釋古代社會文化一個舉例。

我們現在且來略爲說明基德的學說。

庫隆日在其古代城市裏所研究的對象，是西洋古代的文化，而他所謂爲文化的基礎的宗教是祖先與自然的崇拜，以至中世紀的基督教。基德在其社會進化裏，以至其西洋文明的原理（Principles of Western Civilization 1902）一書裏所研究的對象是西洋整個文化，而他所謂爲文化的基礎的宗教，是廣義的宗教，是愛他的情緒，所以，巴特（P. Barth）叫他做情緒的生物的社會學派（Die Emotional biologische Soziologie），是一種最高的合理的信心（Ultra-Rational Faith）。照基德的意見，人正像生物一樣的要靠生存競爭的因子，纔得進化。然人類能夠戰勝其他的動物，是因爲在猛烈的競爭的歷程中，發展了理智。不過自私的理智，並不是進化的唯一的因子。因爲假使這樣是對的，那麼最有智識的社會，應該永遠存在，而一般智識較低的社會，應該滅亡。可是事實上，並不一定是這樣的。比方，希臘人是一般人所公認爲理智超越的民族，然而他們却早已沒落。反之，好多智識較低的民族，却也生存。於是我們可以明白文化的進步，不只是靠着人類的自私的理智，而是同時靠着別的因子。這個因子，就是個人要不斷的犧牲自己，以爲團體。同時團體又要犧牲本身，以爲人類。這種犧牲自己，博愛人類的情緒，據基德的意見，就是宗教的要素。

宗教是一種信仰的形式。牠的功用，日見增加，人類的一切的博愛的行爲，都從此發軔。牠的力量愈強，則團體的社會性愈爲顯明。因而團體的生存的機會，也必較大，而文化的進步的速率，也必較快。總而言之，在文化的發展的歷程中，宗教的重要愈爲顯明，理智在文化上的作用的力量，也愈爲減少。

宗教與理智是處於相反的地位。宗教是超理性的，牠的最大的作用，是引起博愛的情緒，與犧牲的精神。願意去犧牲自己，而博愛人類，決非自私的理智所能爲。人類過去的歷史，既證明文化之所以進步，是由宗教的力量，那麼人類將來的文化的發展，也無疑的要靠着宗教。

基德不但反對理性主義，而且反對唯物主義。他以爲人類是偏於宗教的。同時，也是趨於倫理的。馬克斯所提倡經濟的唯物主義，既是偏於物質上的爭鬬，結果不但不會使文化進步，反而加強人類的鬬爭。

照基德看起來，西洋的文化是築在博愛的情緒的基礎上。博愛的情緒，是宗教的要素。在西洋，這種情緒，得了基督教的推動，而推動西洋的文化。牠不但軟化了強烈的競爭，而且解放了不少的束縛。奴隸的解放，階級的推翻，都是這種情緒的表現。宗教的改革，法國的革命，都是這種情緒的作用。這些運動，不但在宗教，在政治上有了重大的意義，就是在整個社會，在整個文化的發展上，也有了重大的影響。

此外又如埃爾武德（C. A. Ellwood）在其文化的進化（Cultural Evolution 1927）一書

裏，以爲宗教是文化的最含糊而同時又是最重要的原素。在宗教的改造(The Reconstruction of Religion 1922) 裏，他更指出一個沒有宗教的社會，是一個空泛的社會。缺乏熱情與遠見，結果是成爲只顧個人利益的死的社會。他很肯定的相信一個民族的進步，都在其宗教的進步上表現出來，而一種文化的沒落，常有宗教的沒落爲先兆。宗教的滅亡　也就是所有較高的文化的滅亡。個人可以要道德而不要宗教，可是整個社會，決不能只要道德而不要宗教。一般淺見的人，也許不覺得宗教在文化上的重要，然而事實上，在我們這個時代裏，宗教革命的重要，比起二千餘年的任何革命都要偉大，都要根本。

又如去克海姆 (E. Durkheim) 在其宗教生活的基本形式 (Elementary Forms of Religion) 以爲差不多一切的偉大的社會制度，都由宗教產生。思想以至科學的根本範疇，都是屬於宗教的體系。直至進化到了相當的時期，道德與法律還不見得與宗教有了顯明的區別。宗教生活是整個集羣生活的顯著的形式與集中的表現。如果宗教產生了社會裏一切的重要的東西，這是因爲社會的觀念，就是宗教的靈魂。

以宗教的觀點去解釋文化的人很多，然而上面所舉出幾個代表人物的學說，已使我們明白這種觀點的要旨。

我們上面曾批評過倫理的文化觀點，或是道德的文化觀點，同樣的我們可以說宗教不過是文化的一方面。宗教固可以影響到文化的其他方面，文化的其他方面也可以影響到宗教。我們

承認，宗教在某一社會或某個時期裏，也許很為重要而為整個文化的重心或基礎，然而同時我們不要忘記，所有的社會與所有的時代，未必都以宗教為重心或基礎。

其實康隆自己就說過，宗教進步是否促成社會進步，自然無從確說。他只能指出，他所確知的，是二者同時發生，並有相同節度。這種看法，根本就是否定了宗教是文化的唯一的基礎的理論。而且康隆以宗教的立場去解釋文化，在時間上，也只限於古代與中世紀。近代的文化的基礎，是否也築在宗教的信仰上，就成了一個疑問。至於基德雖然以為近代的文化的發展的主要因子是宗教，然而他這種理論，並不見得很對。因為近代的政治與經濟的要素，對於近代文化的影響，比之宗教的，重要得多。而況，基德自己也相信，除了宗教以外，理智也是文化進步的主因之一。

這不過是從宗教的文化觀的代表人物的根本理論上略加批評，至於細微之點，可以商榷之處，當然很多，我們這裏只好從略。

第三章　政治的觀點

人是政治的動物，這是亞里士多德的名言。因為人是政治的動物，所以人必定在政治社會或國家裏生活。假使他因自然而非偶然的不在政治社會或國家裏生活，他必定是超越或低下於人類。換句話來說，他必定是上帝或是禽獸。

這可以說是政治的文化觀點。因為照亞里士多德的意見，人類不只是要在政治社會或國家裏生活，而且所謂政治的生活，是高於其他的生活，是包括一切的生活，是先於個人的生活。

亞里士多德以為國家是先於個人。因為整個是先於部分。比方，個人的整個身體，如果受了傷害，則其手足也必受了傷害。國家沒有了，則個人與家庭也要滅亡。而且，國家既是自然的產物，所謂自然的意義，就是完全發展的意義。一個小孩在未成年以前而死亡，我們謂之夭殤。意思就是他尚未發展到自然而然的地位。人類既是政治的動物，那麼假使他們不在國家裏生活，也可以說是未達到自然而然的地位。因為從自然的眞諦來看，個人沒有產生，與家庭尚未成立之前，就有了國家的觀念。正像一個人尚未成人之前，已有人的觀念。換句話說，自然是有目的的，先有了國家的觀念，然後有個人，有家庭，使國家觀念能夠實現。正像先有了成人的觀念，然後有胚胎，有小孩，使成人的觀念能夠實現。所謂個人，所謂家庭，只是國家的

發展的歷程中的階段。正像所謂胚胎，所謂小孩，只是成人的發展的歷程中的階段。國家是整個，而個人與家庭是部分，國家是目的，而個人與家庭是工具，所以沒有國家，就沒有個人，沒有家庭。要有國家，纔有個人，纔有家庭。

因為國家先於個人，先於家庭，所以國家可以包括個人，包括家庭，以至其他的團體，及其生活。文化是個人與團體的生活的總和，政治生活既是包括一切的生活，所謂文化的各方面，都可以說是政治的表現。人是政治的動物，人的生活既不能離開政治，人所創造的文化，也不能不受政治的支配。國家的目的是尋求至善（Highest Good），所以道德不能離開政治國家。宗教不但不能離開政治，而且是國家的要素。所以，宗教的建築物，應當與政府機關，位於城市裏的最高的地方。經濟生活是必要的，可是重農或重商，都要以國家需要來決定。亞里士多德雖然是主張重農，可是他也看到商業的好處。總而言之，因為政治生活包括其他的生活，所以其他的生活，都要以國家為依歸。凡是以有益於國家的生活，都應加以提倡。反之，凡是以有害於國家的生活，都要加以取締。

國家不但是先於一切，包括一切，而且是高於一切。所謂國家至上，就是這個意思。後來所謂主權一元論發展起來，國家至上的觀念，不只是有了理論上的根據，而且有了法律上的根據。

主權一元論，可以說是始於蒲丹(J. Bodin)。蒲丹在一五七七年所刊行的共和國 (De Six

Livres de la République），以為主權是最高的權力，統治國民與臣民，不受法律的限制。因為主權是最高的權力，所以主權是絕對的，是永久的，是不能讓與的，是不能分開的。

主權不只是國家的要素，而且是國家所獨有的東西。國家有了這種最高的權力，不但可以統治國民與臣民，而且可以統治國內其他一切的團體，以及支配文化的其他方面。

不但這樣。主權的主要功用是頒行法律。菩丹所以說主權不受法律的限制，就是因為法律是主權的創造品，法律雖是主權的創造品，可是法律本身卻是一種力量。因為凡是法律，人民都要遵守。同時，國家可以用法律的力量去發展或限制某種文化。

這是從對內方面來說。對外方面，主權的功用是宣戰，講和遣派代表，修訂條約。而且因為國家有了主權，國家在國際的關係上，纔有獨立自由的地位，而不受其他國家的統治。國家對內既有了最高的權力，對外又有獨立自由的地位，那麼國家在人類文化上，所佔的地位的重要，可以概見。

從表面上看起來，菩丹的主權，雖是絕對，然事實上，他也承認有了限制。照他的意見，主權是受上帝法，自然法，國際法，以至國家的根本法(Salic Law)的限制。至霍布斯（Thomas Hobbes）在其巨鯨（Leviathan 1651）一書裏，對於主權的理論，又加以發揮，使主權成為真正至高無上的權力。照霍布斯看起來，國家是一個巨鯨，一個大人。由人類組織而成。同時，是一個絕對統一的團體，與一個包括一切的權力。在國家裏，所有一切的團體，正像巨鯨

的腸裏的小蟲，所謂市鎮，侯國，商會，教會等等，都要絕對的受主權的統治。主權不但不受國家的根本法，國際法，自然法的限制，而且不受上帝法的限制。

一元主權論，自普丹以後，得了霍布斯盧梭及好多的政治學者極力的發展，再加以民族主義的澎漲，使國家成為至高無上的團體，使政治成為一切文化的重心。而一般唯心論者，像黑格兒（W. Hegel）及其徒衆，更把國家當作神聖，當作上帝。結果是國家的地位愈為高上，愈為重要。照黑格兒的意見，國家是一個人，是一個有機體，是世界的歷史的歷程的表現，是人類發展的最高的目的。他與斐希特（J. Fichte）一樣的相信，每個民族國家，都有其特殊的文化，而對於世界文化有了特殊的貢獻。世界的進步，是表明世界觀的逐漸發展，在每個時代裏，都有某種民族國家表現出這種世界觀。所以政治的發展，也就是文化的發展。因此，從政治的發展的階段中，我們可以找出文化的發展的階段。黑格兒的世界歷史哲學的講演（Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte 1832）可以說是為了說明這種理論而寫的。他把世界歷史分為東方的國家，希臘羅馬的國家，與日爾曼的國家。自由的發展，是進步的標準。在東方的國家裏，只有專制君主，沒有自由。在希臘羅馬的國家裏，只有少數人是自由。只有在日爾曼的國家裏，人人都得自由。他覺得在他的時代裏，他的國家這就是德國是代表人類進步的最高的階段。換句話說，就是代表文化最高的國家。

國家既是一個人，是一個有機體，國家也有了意志。這種意志是完善的，理性的，表示普

遍及個人的自由的綜合。所謂個人的實體，只能在國家裏找出來，而所謂完滿的生活，也只能從國家裏找出來。個人是爲國家的生存而生存。文化既是人類所獨有的東西，文化的發展，自然不能與國家的發展相背馳。其實，所謂文化，是爲國家的發展而發展的。所以，從文化的各方面，如宗教，如科學，如藝術，我們可以找出國家的意志。每個國家都有其獨立的意志，這種意志，無論是對內或對外，都不受法律的限制。

總而言之，從黑格兒及好多的唯心論者看起來，國家不只是萬能的，而且是萬有的。

凡是政治學者，都可以說是有意或無意的主張以政治的觀點去解釋文化。亞里士多德菩丹霍布斯盧梭黑格兒固是如此，其他的政治學者，也是這樣。可是，對於這種觀點主張較力。而解釋較爲透切的代表人物，要算特賴什開 (H. V. Treitschke)

特賴什開的政治的文化觀點的主要著作，雖是他死後所刊行的政治學 (Politik)，但是他的學說的來源，卻可以從他在一八五九年所出的社會學科：批評的研究 (Kritischen Versuch: Die Gesellschaftswissenschaft)。這本社會學科，是特賴什開的博士論文。在十九世紀的中葉的前後，德國有了好多學者，如摩爾 (R. V. Mohl)，如斯泰恩 (L. V. Stein)，如利爾 (W. H. Riehl)，覺得社會學科，應當成爲一種獨立學科，而與政治學脫離。特賴什開覺得這種的主張，是全無根據的。他以爲所謂社會學科的對象，老早已有人注意，可是這種對象，實際上是屬於政治學的範圍之內。只有持了這種觀念去研究所謂社會學科，始有意義。而且事實

上，從來也是這樣的研究。一切的會社 (Sozialen Genossenschaften)，都可以說是國家的一部分。所謂里、區、縣、府等區域社會，不但只是國家的一部分，而且直接受了國家的管理。所謂品位 (Stände)，所謂階級 (Klassen)，同樣的是受了政治勢力的支配。所謂歷史家，人類學，與語言學，所研究的宗族 (Stämme)，或種族 (Rassen)，其發展與對象，歸根究底，也是要由政治的力量而實現。

總而言之，所有這些現象，只有在國家與從國家裏，始能表現其形態 (Gestalt) 與意義。換句話來說，所有這些現象，都是政治學的對象。政治學的對象是國家。在國家裏的各種生活，都是屬於政治或有關政治的。人類既不能不在國家裏生活，人類生活的方式與結果，都與政治有了關係。

不但這樣，所謂社會學科的對象的本身，就不能分開得十分清楚。所謂經濟的生活，所謂教育的團體，以及各種的社會關係，都沒有其確定的範圍，而成立爲一種或數種社會學科。

而且所謂社會的現象，既不是新的現象，又不是重要的現象。就如斯泰恩所說的第四階級，從時機什開看起來，也不見得是新的，或重要的。羣衆的窮苦與社會主義，是常常有的，至多只能在政治紊亂與變動的時候，這種階級的力量，纔能表現，而與政治處於對峙的地位。

總而言之，從歷史上看起來，人類共同的生活的各方面，是有了密切的關係。國家是人民的統一與有秩序的共同生活，所謂社會生活，只是這種生活的某方面。政治生活既可以包括其他

的生活，那麼要把所謂社會生活與政治分開來看，而建立所謂社會學科，是沒有什麼意義的。

特賴什開在社會學科這本書裏，目的雖是反對社會學科的成立，說明政治學可以包括所謂社會學科，可是這種抗議，與這種主張，完全由他相信政治的原因，可以解釋其他的現象。這就說，他是相信政治是社會生活的基礎。他在這本書裏，雖沒有用了文化這個專門名詞，可是他所說的政治生活，社會生活，共同生活，就是我們現在所說的文化。

後來他在柏林大學演講政治學時，他對於政治的文化觀點，極力加以發揮。我們現在且根據這本政治學裏所說關於這個觀點的要旨，略為敍述。

特賴什開在其政治學演講的緒言裏，就指出近代的人們，因為忙於各種社會生活，如科學，如工業等，結果對於政治，少有注意。假使人們不是在政府裏做事，那麼除了選舉的時候外，對於國家，多不過問。只有在戰爭的時候，政治之於人們，纔直接有了關係。其實，政治不但在古代的文化裏，佔了最重要的地位，就是在現代的生活中，也是佔了很重要的地位。特賴什開覺到一般人，只能在戰爭的時候，始能注意到政治。大概也是因為要喚起一般人的政治的興趣，他是被認為一位極力辯護戰爭的人物。聽說他在柏林大學演講政治學的時候，每上講台，必對着一般聽衆說：諸君，你們知道國家的主要功用是什麼嗎？國家的主要功用，就是戰爭。因此之故，有些人說，一九一四年的歐洲大戰，是由特賴什開弄出來的。這種看法，是否錯誤，我們這裏不必討論，但是特賴什開無疑的是一位主張強權論者，是一位極端的國家主

義者。

特賴什開極力反對盧梭的契約論，以爲這種學說，沒有歷史的根據。因爲沒政治經驗的人們，決不會由一個契約而建立一個政治團體。其實，人類從來就沒有離開過政治的生活，而獨立生存。人類的來源，是始於兩性的結合，而兩性的結合是家庭的開始。在家庭裏，我們可以找出政治上的服從原理，所以最古的家庭 (Die Urfamilie)，可以說是最古的國家 (Der Urstaat)。父親是一個元首，執行元首的權力，他統治妻子的權力，就是後來君主或政治權力的淵源。關於國家的來源的學說，特賴什開是深受了亞里士多德而特別是達爾曼 (F. C. Dahlmann) 的影響。他以爲最好政治學的著作，是達爾曼的政治學 (Politik 1835)，也就是這個原故。

權力的家庭，就是最古的國家。而其要素，就是權力。那麼國家可以說是由法律而統一的民族的獨立的權力。換句來說，權力 (Macht) 是國家的原理。權力之於國家，正如信仰之於教會，與愛情之於家庭。總而言之，國家是一種權力，是一種公共的權力，目的在於保護與防禦公共的利益，維持國家本身的存在。

國家固是權力，然照特賴什開的意見，牠並不一定像黑格兒那樣的當作上帝看待，而包括人民生活的整部。人民生活的整部，並非完全由國家裏發展而來，可是因爲國家是權力，國家可以用了這種權力去保護與防範人民的生活的各方面。國家所要問的，在根本上，不是意識，

而所要求的，是服從。國家的法律就是命令。無論人們喜歡不喜歡都有遵守的義務。

從法理方面來看，國家的權力是主權。主權是國家的獨立而不受其他的國家的統治的權力。可是這種主權，也不像黑格兒那樣的當作絕對的東西，而乃相對的東西。每個國家既不能獨立生存，而必與其他的國家互有關係，那麼各種條約的修訂，就是主權受了限制的表示。不過這種限制，也是相對的。一個國家不能永遠的受了某條約的限制，因為並沒有比國家本身為高的權力，故所謂限制，還是一種自己默認的約束。所以事實上，假使兩個國家宣戰起來，那麼兩國所有的各種條約，都因之而失其效力。國家固有權宣戰，國家也有權講和。

總而言之，所謂國際條約的修訂，雖對於國家主權有所限制，然這種限制，非絕對的，而是自約的。自然的，一個國家要保存這種主權，不能不有武力作後盾，因為從戰爭法的觀點來看：戰敗者的存在方才是著，或為他國所征服，而變為他國的臣民。

特賴什開雖不像黑格兒那樣的當國家為萬能與萬有，但是國家既是權力，而要求國家內部的人民與團體的服從，國家還是人民生活的重心，各種動作的基礎。

而且，每個國家，都要有一個首都。首都是人民精神文化，與物質文化的重心。這個重心可以使人民覺得民族是整個的，國家是整個的。沒有一個文化的中心點，一個偉大的民族國家，不會永久的存在。倫敦巴黎羅馬馬德里(Madrid)斯托克荷爾姆哥本哈根(Copenhagen)都是城市，可是國家的政治的生活，就集中在這裏。這些城是必要的，雖則在這些城市裏，我們

也可以找出不少的罪惡。十九世紀以前的德國，既找不出這樣的城市，十九世紀以前的德國，也找不出一個政治的重心，與文化的中心。

不但這樣，假使我們進一步去研究文化的發展，我們覺得文化的進步，往往是與政治的發展，有了很密切的關係。特賴什開以為關於這一點的最可羨慕與最有價值的例子，要算英國。超瑟（Chaucer）是與那位黑色的王子與戰勝法國的英雄同時，到了依利薩伯（Elizabeth）的時代，政治的權力，因達到高峯，文學也因莎士比亞而茂盛。連了克倫威爾（Cromwell）的時代，也有像密爾頓(Milton)的詩人。在西班牙的繼襲的戰爭的時候，英國的文學，又有其特殊風格，而其代表人物是愛迪生（Addison）及一般散文家。他們的著作的風格，是趨向於嫻雅的小說（Sittenroman），與生活的寫實，到了反抗法國革命的時代，又有了斯科特（Scott）與拜倫（Byron）。

特賴什開也承認學術與藝術的發展，不一定靠着政治的力量。意大利在政治紊亂的時候，卻出了好多有名藝術家。所以他說，一個國家可以建設大學與學術機關，可是學術與藝術的工作，應當使其自由發展。不過歷史所告訴我們的事實，是高度的文化，是往往在偉大的民族與強盛的國家裏找出來。所以琉西珂德信（Lusiaden）是生在葡萄牙發現了半個世界的時候，松窩爾德新(Thorwaldsen）並不是一個丹麥人，因為他早年就到羅馬。在他的成就中，找不出丹麥的特性。假使你問他生在那裏，他自己也不知道。他所知的是一七九七年三月八日，他始到

羅馬。十八世紀的德國，好似是一個例外，然而大致上，我們還可以說十八世紀的普爾士是德國的斯巴達，而德國的雅典卻在其他的德國國家。除了康德以外，所有那個時候的著名人物，都是周遊各處的，所以他們都可以說是屬於大德國的。因此，我們可以說，精神文化的發展，主要還是依賴於偉大的民族與強盛的國家。

所謂精神的文化與政治的關係，因如上面所說，至於文化的社會方面，我們在上面敍述他的社會學科一書，也已提及。我們在這裏所要稍為補充的，是在政治學一書裏，特賴什開以為國家是一個整個的，而且有了一個人格，一個意志。至於其他的社會，卻不是這樣。各種社會所代表的興趣既多，社會的自然趨勢是競爭，他們不但不需要統一，而且不能統一，只有服從國家，這種互相爭競的社會，纔能得到和諧。因此之故，欲在政治學之外，別有社會學科，至多只是名詞的遊戲而已。

同樣，在文化的物質方面之於政治的關係，也很顯明。國家的目的既是改善人民的生活，國家不能漠視人民的物質生活。在文化較低的國家裏，土地國有的觀念，還是存在。其實，沒有國家及其法律，則所謂商業，交通，固不易發達，財產及其他的物質生活，也不能發展。同樣，國家對於老弱貧困的人們，也應當注意，所以國家不只是物質文化的保護者，而且是這種文化的改善者。

所以，從特賴什開看起來，所謂文化國家(Kulturstaat)對於人民的精神與經濟（物質）的

整個生活，都要加以積極的改善。並且從歷史上看起來，國家的功用(Tätigkeit)的範圍愈廣，文化亦增長愈速。所謂國家行政的真正意義，最重要的還是實現文化的進步。國家功用的範圍的放大，並不是把人民的整個生活併吞起來，因爲文化的進步，是人民個性增長的表示。而且，這也是對於人民幸福的增加，與理性的發展，有了密切的關係。國家之於人民，猶如家庭之於子女，父母管理子女，教養子女，表面上好像壓制，其實是要使他們得到自由，能夠自立。

積極方面，特賴什開既主張政治的文化觀點，消極方面他又反對所謂文化的歷史。他以爲馬考利(Macaulay)是第一個覺得所謂政治的歷史，已成過去，而我們現在應當注重於文化的歷史。不過馬考利自己既沒有從事於這種工作。事實上，凡是認識歷史的性質是永久存在(Werden)的人，總能明白所有的歷史，最多都是政治的歷史。人們必要敍述，但民族的事實，而政治家與軍事家是歷史的英雄。學問家與藝術家，雖也屬於歷史，可是歷史的生活，並不以這種理想的成就爲出發點。假使人們對於政治的興趣愈少，那麼人們對於歷史的生活，愈覺得隔膜了。

而且，以爲文化的歷史是現代的一種新產物，是一種無稽之談。假使一個歷史家，缺乏了政治的認識，則他對於歷史的核心的認識，不會深刻。他必定有了政治的眼光，始能看到代國家的生活與所謂時代的精神，是否適合。純粹的文化的歷史的著作，總免不了有缺點。部克哈

特（J. Burckhardt）的意大利的文化復興（Kultur der Renaissance in Italien）是一本很好的著作，然而讀過這本書的人，都感覺到這本書總有些缺點，這就是缺乏了活動的人物。人們完全不會明白意大利的文藝復興，假使人們對於意大利的國家的繁盛，沒有充分或相當的認識。

特賴什開是一位政治學者，一位歷史學家，同時也可以說是一位政治的歷史學者。他之所以主張政治的文化觀點，或政治史觀，是自然而然的。其實，過去的歷史學者，差不多都可以說是主張政治的文化觀點，或政治史觀的。夫利曼（E. A. Freeman）以為歷史是過去的政治，政治是現在的歷史，這簡直是把歷史當作政治，政治當作歷史。兩者所異的，不過是時間的區別，而其內容與範圍，卻是一樣。西利（J. R. Seeley）以為有了歷史沒有政治學，好像沒有果實，有了政治學而沒有歷史，好像沒有根本。這種見解雖沒有夫利曼那麼極端，可是政治在歷史上的重要，蓋無疑義的。羅楞茲（O. Lorenz）在其歷史學的主要趨向與問題（Die Geschichtswissenschaft in Hauptrichtungen und Aufgaben 1886）一書裏告訴我們，國家常常是歷史家所研究的唯一的對象，而且這樣的去研究國家，是很對的。舍斐（D. Schäfer）在其歷史的真正的工作的範圍（Das eigentliche Arbeitsgebiet der Geschichte 1888）以為歷史的任務，是明白國家的起源，變化，與其存在的條件，以及其問題。這是歷史的中心工作。以往固是這樣，現在與將來還是這樣。人類文化的各方面，從歷史家看起來，只能研究其與國家

有關的各方面，只有這樣的去研究歷史的工作，纔成爲活的工作，只有這樣的去解釋歷史，歷史的眞諦，纔能表現出來。

歷史是人類過去的成績，人類過去的成績，是人類過去的文化。歷史家旣以爲歷史是敍述過去的政治，那麼政治就是文化的重心或基礎。其實，以往的歷史家所敍述的，多是帝王個人的事蹟，或其臣僚的行爲，拉姆普累赫特（Lamprecht）以爲政治的歷史，就是英雄的歷史，就是這個意想。中國以往的歷史，固是這樣，外國以往的歷史，也是這樣。帝王與其臣僚的史蹟，從整個文化看起來，固是文化的很小的部分，就是從政治的立場來看，也不過是政治的一部分。因爲廣義的政治，除了帝王臣僚的動作之外，政治的機構，以及其功用，都是研究政治的人所不可不注意的。

以往的歷史家所以注意帝王或臣僚的事蹟，是因爲他們相信這些人物，是歷史的主動者，是文化的創造者。以我們自己的歷史而論，所謂燧人取火，所謂有巢造室，所謂神農教耕種，嘗百藥，設市廛，所謂黃帝備舟車，立制度，奠國基，以至倉頡造字，周公制禮，蒙恬製筆，蔡倫做紙都是表示每代的文化的發展，是依賴於幾個英雄，而特別是在政治的舞台上居了重要的地位的人物。所以，比方從孔子孟子看起來，堯舜不但是政治上的理想的人物，而且是文化上的理想的人物。所謂人亡政息，政息不只是政治衰落，文化也隨之而衰落。所以一般西洋的學者，像亞里士多德波利比亞斯（Polybius）所謂政治的變化，是由君主而暴君，由暴君而共

和，由共和而寡頭，由寡頭而民主，由民主而暴徒，這種政體的變化，照這些學者的意見，主要的是政府的興衰，然而同時也是文化的興衰。因爲他們都有意的或無意的相信政治是文化的軸心，政治是文化尺度，所以以往的歷史，所給與我們的印象，是希臘文化最繁盛的時代是國家最強盛的時代，希臘國家倒霉了，希臘文化也隨之而沒落。羅馬文化最繁盛的時代，是帝國最強盛的時代，帝國瓦解了，羅馬文化也隨之而衰敗。此外，葡萄牙、西班牙、荷蘭、英國、法國、德國、美國等國的文化的興衰，皆以國家的興衰爲衡量　國家興盛，文化興盛；國家衰弱，文化衰弱。西洋的文化固是這樣，巴比倫，埃及以至東方的中國，日本也是這樣。

其實，歷史的教訓，是一個民族或國家的政治的興衰，不但對於本國的文化的興衰，有了密切的關係，而且對於文化的向外發展，也有了重大的意義。一個國家，在政治上如能統治別的國家，則其文化，也必能影響別的國家。西班牙統治菲律賓的時候，後者乃受了西班牙的文化的深刻的影響。到了美利堅統治菲律賓的時候，後者又變而深受美利堅的文化的影響。這是一個很顯明的例子。至於英國文化之於馬來半島，荷蘭文化之於爪哇羣島，法國文化之於安南，日本文化之於朝鮮，都是說明文化是跟着政治而跑的。特賴什開以爲自然的法則，是戰勝的國家的文化，征服戰敗的國家的文化，而開化野蠻民族，是文明國家的最好的任務，所謂「白種人的負擔」（White Man's burden），也無非就是這個意思。

歷史上有了這麼多的例證，有了這麼多的教訓，歷史家而特別是以往的歷史家之所以往往

去發政治文化觀點，或政治史觀，可以說是自然而然的。

政治學者與歷史學者，既以政治爲文化的重心，一般的政治改革者，或社會改良者，也往往以爲政治苟能改善，文化也能改造。在我國維新時代的康梁相信政治開明，是文化啓明的先決條件。到了失敗以後，他們還相信假使光緒在政治上是有力量的話，則中國的維新運動，早已成功。革命時代的孫中山也相信，假使滿清能夠推翻，則中國不但在政治上，可以澄清，在經濟上，在法律上，在教育上，以至文化的其他方面，也可以改善。人們相信政治是一種權力，而且是社會與文化上的最重要的權力。得了政權，一切的社會改造，一切的文化發展，都可立即實現。政黨的領袖，到處宣傳，以爲苟得政權，必能爲人民造福，都可以說是深信這種觀點。孔子所謂「如有用我者，期三月而有成也」，是深信這種觀點。近代所謂民族主義，所謂國家主義，以至所謂帝國主義，也是深深相信這種觀點。

上面是說明政治的文化觀點，我們現在且把這個觀點的主要方面，加以簡短的批評。

我們的意見是，政治固可以影響文化的其他方面，文化的其他方面，也可以影響政治。在某個時代裏，或某個社會裏，政治固可以爲文化各方面的重心，然在別的時代裏，或別的社會裏，未必就是這樣。比方，中世紀的時候，文化的重心，就偏於宗教方面。一個人屬於那一個國家，是無關重要。最要緊的，是他必定屬於某個教會。因爲不屬某個教會，是被人目爲叛徒，宗教上的叛徒，在社會上所受的責備，比之現代的政治的叛徒，猶爲嚴厲。所謂政治在中

世紀，無能無所要，所謂國家，照一些學者的意見，不外是教會的警察廳。帝王在公共的行為上，固受教皇的支配，在私人的動作上，也處處受教皇的干涉。政治學者兼歷史學者像特賴什開也要承認在中世紀的時候，宗教的力量，比之政治的力量為大。其實，他還且以為在我們的時代裏，除了國家在戰爭的時候，與在選舉的時候，政治之於一般普通的人民，就沒有很多的關係，可見得專以政治的觀點去解釋整個文化，與全部歷史，是一種錯誤。

在歷史上，與現代的國際關係上，一個戰勝的國家，固有不少把其文化去統治戰敗的國家，然而歷史上，也有戰勝的國家的化文，在政治上，雖統治戰敗的國家，然而在文化的其他好多方面，卻為後者所征服。羅馬不是在政治上統治了希臘嗎？然而羅馬在文化的其他方面，又豈不是受了希臘的很大的影響嗎？滿洲豈不是在政治上統治了中國嗎？然而滿洲在文化的其他好多方面，又豈不是受了中國的很大的影響嗎？其實，滿洲不但只在文化的其他好多方面，受了中國的很大的影響，連了在政治的制度與思想上，也受了中國的很大的影響。這又可見得專以政治的觀念去解釋整個文化，與全部歷史，是一種錯誤。

若說只在國家裏，纔能達到完滿的生活，那也是一種偏見。國家既不是人類最大的團體，也非人類最小的團體。一個國家，無論怎麼大，決不能夠單獨生存於世界，一個國家，無論怎麼樣小，決不能使全體國民直接參加政治的工作。國際的關係日加密切，一個國家所依賴於別的國家的地方愈多，各種文化的團體的生活愈多，則人類對於政治的興趣，必愈為減少。因此

之故，國家既不能包括人民的整個生活，政治只是文化很多方面的一方面。一元主權論者也許還想把所謂至高無上的權力，去統制人民的一切生活，然而多元主權論者，早已告訴我們，這不但是事實上所做不到的事，就是理論上，也是不通。其實，不但是倫理學者，宗教學者，經濟學者，對於傳統的主權論，有了不少，施以嚴厲的攻擊，就是好多的政治學者，也給以嚴厲的批評。更有些學者，簡直就覺得主權的觀念，最沒有什麼用處，而主張完全取消。

政治改革家，或是社會改良者，應當明白政治的改善，要有相當的文化基礎。辛亥革命，雖把滿清推倒，然而北洋軍閥的種種把戲，無非是中國舊的文化的反應。因爲新的文化的基礎，尚未建立，政治上，雖換了一個形式，正像換湯不換藥，結果是不但整個文化的改造，有了很多的障礙，就是政治本身的改革，也有了不少的阻力。反觀德國在前次歐戰時，無論在國際政治上，或國內政治上，雖受了很大的打擊，然而不夠二十年，又成爲一個侵略的國家，主要的原因，不能不說是由於德國整個文化所造成。

總而言之，我們並非否認政治在文化中的力量，我們所要指出的，就是政治固可以影響文化的其他方面，文化的其他方面，也可以影響政治。

第四章　經濟的觀點

凡是以經濟的立場去解釋文化，或是主張所謂經濟史觀的人，總不會忘記了馬克斯（Karl Marx）。馬克斯對於這個學說的注意與宣傳，雖是在十九世紀的前半葉，這就是八十年前，然而在十九世紀的下半葉，這就是五十年前，羅澤斯（James E.T. Rogers）在其經濟史觀(Economic Interpretation of History 1888)一書裏，劈頭就告訴我們：差不多所有的歷史，對於經濟因素的重要性，都沒有加以注意。他又指出每個歷史家，都曾詳細的記載英國十四世紀的叛亂，十五世紀的內戰，十七世紀的革命，可是他們通通都忘記了這些史實，無一不有其經濟的背景，無一不受經濟的影響。羅澤斯是特別看重這一點的，所以用了他生平的黃金的時間，專門去研究這個問題，希望能因此而引起人們對於經濟因素，在歷史上的重要性。

這是五十年前一個經濟學家的看法。五十年來，而特別是二十年來，不但是一般學經濟的人，往往以這個觀點去解釋歷史與文化，就是好多不是學經濟的人，也往往以這個觀點去解釋歷史與文化，而相信這個學說。

經濟史觀常常也叫做唯物史觀。馬克斯雖是曾被有些人所認爲這個學說的創始者，然而在馬克斯的著作裏，他對於這個學說，並沒有給與一個特別的名稱。唯物史觀 (Materialistische

Geschichtsauffassung）這個名詞，卻是最先見於恩格斯（F. Engels）在一八七八年所發表的反杜林格的科學的革命（Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft S.10）一篇論文裏。此後，採用這個名詞的人，逐漸增加。有些人而特別是考茨基（K. Kautsky），且用了這個名詞為其巨著的名稱（Die Materialische Geschichtsauffassung 1927）。

至於經濟史觀（Okonomiche Geschichtsauffassung），在英文方面，據我所知，用得較早的，恐怕要算羅澤斯（J. E. T. Rogers），在一八八八年所出版的經濟史觀（Economic Interpretation of History）一書。後來塞利格曼（E. R. A. Seligman）發表經濟史觀論文（The Economic Interpretation of History 1902）各國爭相翻譯，對於這個名詞的流行，很有效用。德文方面，伯恩斯泰因（Ed. Bernstein）在一八九九年所出版的社會主義的假定（Die [illegible]），曾用過經濟史觀（Economische Geschichtsauffassung）。阿德勒（Max Adler）在其馬克斯主義者的問題（Marxistische Probleme 1913）一書裏，覺得叫馬克斯主義的根本觀念，不當叫做唯物史觀，而提議以社會經濟的決定論（Soziolokonomischen Determinismus）這個名詞來代替。此外，好多法國的學者，又喜歡叫做經濟的決定論（Determinisme Economique）。

嚴格的說，以經濟史觀來當作唯物史觀，或是這兩個名詞的混用，顯然是一種錯誤。因為經濟既未必全為物質，而物質也未必就是經濟。比方，一家商店，其所交易的貨品，固是物質

的東西，可是除了貨物以外，也是一種社會的組織。至於一個商會，完全可以說是一種社會的組織，而非物質的東西。他如所謂商法，商業習慣，商人道德，那更不是物質的東西，我們所以說經濟未必全為物質，就是這個原故。

又比方，以生物的立場去解釋歷史，固然可以叫做唯物史觀。然卻不叫做經濟史觀。同樣，以氣候，土壤，河流，等地理要素的立場去解釋歷史，也可以叫做唯物史觀，然也不能叫做經濟史觀。我們所以說物質未必就是經濟，就是這個原故。

所謂經濟與生物或地理的根本的差異，是前者的本身是文化，而後者的本身是自然。經濟史觀既與唯物史觀有了根本的差異，兩者當然不能隨便混而為一。

經濟史觀是以經濟的觀點去解釋歷史。歷史雖可以說是過去的文化，然而我們研究文化，不但是研究過去的文化，而且要研究現在的文化。因此之故，與其叫做經濟史觀，我們願意改為經濟的文化觀，而與上面所說的倫理的文化觀，宗教的文化觀，與政治的文化觀等，成為一致。

廣義的說，這個理論的歷史，相當久遠。管子的頭一篇就有下面幾句話：「國多財則遠者來，地辟舉則民留處，倉廩實則知禮節，衣食足則知榮辱。」希臘的哲學家如亞里士多德(Aristotle)在其政治學(Politics)裏就覺到經濟因素在政治上與文化的其他方面的重要。歷史家像修西提斯(Thucydides)在其培羅波尼西亞戰爭史(The History of the Peloponnesian War)裏，曾指出海濱居民，因為利用經營商業所得的財富，不但使其能建築城壘，建造戰

艦，而且使其日常生活，得以穩定。此外，因爲財富的增加，不但使各處的稅收因而增進，就是各處的專制政體，也因而樹立。普利尼(Pliny)以爲意大利的沒落是由於大的地產(Latifundia Perdirero Italian, Jamo vero et Provincias)。同樣，薩拉斯特也以爲人民對於國家的利益，當作買賣的東西，是由於他們的土地被佔奪而致於貧困的結果。

在十七世紀哈林頓(J. Harrington)在其名著海洋共和國(The Commonwealth of Oceana. 1656)裏，曾說領土或地產的比例或均衡是怎麼樣帝國的性質也便如此。他又指出如果一個人是唯一的地主，或者是比民衆都有權力，那麼他就是大王公，並且他的國家是一個絕對的君主專制政體的國家。如果少數人，或者一些貴族是地主，而比民衆都有權力，那麼這也是不平衡的，並且這個國家，就是一個混合的君主專制政體的國家。如果所有的民衆都是地主，或者他們把土地分配得很得當，所以沒有人能夠比他們的權力更大，那麼這個國家用不着以武力去統治，這個國家可以叫做共和國。又如，編輯哈林頓海洋共和國的杜蘭特(Toland)在其哈林頓傳記裏說，無論何時何地，凡是有錢的人，都能指揮一切的法律。這與現代一些人所謂，金錢造法律(Money Makes Law)是同一口氣。

又如十八世紀密拉(John Millar)在其社會品級的區別(Observation Concerning the Distinction of Ranks in Society 1771)裏，對於經濟因素的重要，曾詳加說明。索姆巴特(W. Sombert)以爲密拉是馬克斯是先導(參看 W. Sombart, Die Anfange der Soziologie

in Erinnerungsgabe für Max Weber vol. I)。此外，又如達爾利姆普爾 (Dalrymple) 的大不列顛封建產業通史論文集 (An Essay Toward a General History of Feudal Property in Great Britain 1757)，德國麥塞爾 (Möser) 的倭士那布呂克歷史導言 (Vorrede zur Osnabrukschen Geschichte 1768)，與法國加尼挨 (G. Garnier) 的財產對於政治法律的關係 (De la Proporiété dans ses Rapports avec le droit Politique 1792)，都很注重於土地產業之對於政治的影響。

在一八三七年，勞麥 (G. W. von Raumer) 對於經濟因素之影響於文化的各方面，做過很深刻的研究。培婁 (G. V. Below) 在其社會學的起源 (Die Enstehung der Soziologie 1928) 一文裏，索羅堅(P. Sorokin) 在其現代社會學說 (Contemporary Sociological Theories 1928) 一書裏，均以爲勞麥的學說，與馬克斯的學說，差不多完全相同。

勞麥以爲所有一切政治的變遷，不外是由於生產的條件，生活的狀態，以及因商務的關係 (Verkehrsverhaltnisse) 而引起在新情况中的各種不同的階級的結果。政治的變遷，在最後的分析，只是在變遷中的人民的社會與經濟的情形的結果。而且，是必然的結果。這些情形的結果，不只是改變了道德，禮俗、思想、以及生活的狀態，而且改變了各種社會的階級的互相關係。總而言之，生產的方法的一經改變，則社會的關係，必定受了影響的。(Dass eine Veranderung in Productionsart die Sozialen Verhaltniss beinflusst：參看 Raumer Von Neu

Markischen Landbucis 1887 以及 Die Insel Wollin und das Seebad Misdroy 1851）

我們應當指出，勞麥並非完全否認所謂精神（Geistigen）動作的力量，可是他卻以為這些動作在大多數的實例中，是由於經濟變遷所影響，或是跟着這種變遷而變遷。

此外，十九世紀初葉的社會主義者，而特別是斯泰恩（L. Von Stein），對於經濟因素在文化上的重要，都能有相當的認識。

然而主張這種學說最力，而同時其影響又最大的，要算馬克斯了。

馬克斯在一八四二年，當他做萊因新聞編輯的時候，對於經濟的問題，已很注意。馬克斯曾受過黑格兒（G. Hegel）的影響，而這個新聞，又是少年黑格兒派所創辦的。後來因為這個新聞被封，一八四四年，馬克斯到了巴黎，又和少年黑格兒派別一個朋友創辦德法年書。這個時候，馬克斯又受了聖西門（Saint Simon）蒲魯東（Proudhon）斯泰恩（L. Von Stein）的影響，而變成一個社會主義者。在德法年書裏，馬克斯發表文章，一方面批評黑格兒的法律哲學，一方面解釋無產階級革命的必要，他指出革命需要一個被動的原素，這就是一個物質的基礎。同時，他又指出工業和一般財富界，對於政治界的關係是現代的重要的問題。此外，他又指出法國革命的重要，不但是解放社會的政治勢力，而且是解放政治上都機構所依賴的經濟基礎。

一八四五年，馬克斯又與恩格斯（F. Engels）合著了一本書，叫做神聖的家庭（Die

Heiligen Familie oder Kritik der Kritischen Kritik Gegen Bruno und Consorten）。有些人說，這本書差不多完全是馬克斯所寫的，而且在這本書裏，他所受福厄巴赫 (L. Feuerbach) 的唯物主義的影響很大。又在這本書裏，馬克斯也說到法國革命的經濟基礎。他以爲法國革命時代的人，與古代的人不同，因爲經濟與工業的關係的不同。馬克斯又指出一般人對於歷史不能了解，是因爲他們不了解各時代的工業情形，與日常生活的生產方法。

據恩格斯在一八八八年所訂註的英文本的共產黨宣言的序文裏告訴我們，馬克斯在一八四五年的春天，已把經濟史觀的學說，有條有理的講給他聽。可是在他的著作裏，這種學說的解釋之比較有系統的，是在一八四七以後。

在馬克斯發表其神聖的家庭之後二年，他又刊行一本哲學的貧困 (Misére de la Philosophie, Réponse à la Philosophie de la Miséro de M. Proudhon) (德文 Elend der Philosophie)。是在這本書裏，馬克斯的經濟史觀，始具了一個概要。馬克斯很明白的指出所謂民法 (Zivil-recht)，不外是財產發展的表現，而政治也不外是經濟關係的表徵。此外，所謂原理，觀念，範疇等等，都不外是生產方法的反照。馬克斯又指出人類是隨着生產方法的變遷而改變其「切的社會關係。他說手磨時代產生封建諸侯的社會，汽機時代產生工業資本的社會。他又說，沒有對抗，沒有進步。這是從古至今的文明的法則。(Ohne Gegensatz kein Fortschritt; das ist das Gesetz, dem die Zivilization bis heute gefolgt ist)。

馬克斯與恩格斯在一八四八年所發表的共產黨宣言（Kommunistisches Manifest）對於對抗的原理，或是階級爭鬬的理論，說得更爲透切。他們以爲直到現在，所有的社會歷史，都是階級爭鬬的歷史。自由民與奴隸，貴族與平民，領主與農民，行東與夥計，壓迫者和被壓迫者，都處於對抗的地位，繼續不斷的明爭暗鬬。這種爭鬬的結果，若不是因革命而重新建設整個社會，便是這種爭鬬的階級，同歸於盡。因封建社會的傾覆，而產生的現代中等階級社會（Modern bourgeois Society），也免不了。階級的對敵，因爲新的階級的樹立，新的壓迫的情況，新的爭鬬的形式，代替了那些舊的。我們的時代，就是中等階級的時代，而其特點是簡單化了階級的對敵。整個社會，正是逐漸分裂而成爲兩大對抗的壁壘，直接的互相仇視的階級，這就是中等階級（Bourgeoisie）與無產階級（Proletariat）。

恩格斯對於這個宣言的根本原理，曾作過這樣的解釋：在每個歷史時期裏，其所存在的經濟生產與交易的形態，以及從此形態而產生的社會組織，乃是整個社會的基礎。要想解釋那個時代的一切政治的知識的歷史，必先認識這個基礎（參看一八八八年恩格斯所訂註的共產黨宣言的英文序言的第五頁與第六頁）。

此外，馬克斯在一八四九年在新萊因報（Neue Rheinische Zeitung）所發表的傭工與資本（Lohnarbeit und Kapital）一文裏，對於經濟史觀，又加以解釋。他以爲古代社會，封建社會，與中等階級社會，都不過是複雜的生產的關係的結果，而且每一種社會，在人類的歷史的發達

中，都能表示出一個重要的特性。

然而馬克斯對於經濟史觀的解釋，比較的詳細與比較有系統的著作，恐怕要算他在一八五九年所刊行的經濟學批評（Zur Kritik der politischen Ökonomie）一書了。在這本書裏，馬克斯自己曾把其經濟史觀，做了一個概要的敍述。我願意將其序言裏一大段的大意譯述於下。

人類因爲在其社會生產的歷程中，遂有了必然的與離自己意志而獨立的確定的關係。這種生產的關係，與他們的生產的物質力量的發展的確定階段，是互相符合的。而且，這種生產的關係的總和，組成社會的經濟的機構，而爲法律與政治的上層機構的基礎。同時，這種基礎，又與社會的認識的確定的形式是相符合的。物質生活的生產方法，決定社會的政治的與精神的生活的歷程。不是人的意識決定人的生存，反之卻是人的社會生存決定人的認識。（Die Productionsweise des Materiallen Lebens bedingf den Sozialen, Politischen und geistigen Lebenprozess überhaupt Es ist nicht das Bewusstsein der Menschen, das ihr Sein, Sonder umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewusstsein bestimmt）。在其發展的某階段上，社會生產的物質力量，與當時存在的生產的關係，發生衝突，或者可以說是與法律上所謂財產的關係發生衝突，而在這種財產的關係裏，社會生產的物質力量，也曾有過作用。從生產的力量的發展的形式，這些財產的關係，變爲他們的阻礙物，因而產生社會革命的時代。因爲經濟基礎的變遷，所有的巨大的上層機構也或快或遲的起了變化。我們研究這種變化，我們

應當把兩件事分開來看。一是生產的經濟狀態的物質的轉變，這可以用準確的自然科學來決定的。一是法律的，政治的，宗教的，美術的，哲學的，或者換句話來說，觀念的（ideologischen）形式，在這種形式裏，人們不但意識到這種衝突，而且要決戰以找出一條路來，正如我們不能以某人自己覺得自己怎麼樣去判斷這個人，我們不能以某時代的自己意識去判斷這個時代的轉變。反之，這種意識，應該從物質生活的矛盾去解釋，就是從當時所存在的生產的社會勢力與生產的關係的衝突去解釋。社會的秩序，非等到沒有發展的餘地，決不會消滅。新的高度的生產關係，當其存在的物質的狀態，在舊的社會的胎裏尚未成熟之前，也決不會發現。所以人類只能注意到其所解決的問題。因為小心的看看，我們就知道問題的本身，必等到解決其所必要的物質情況，已經存在，或至少也在其構成的歷程中，始會發生。大致上，我們可以把亞細亞的古代的封建的以及現代中等階級的生產方法，當做社會的經濟的構成的進步的階段。這個中等階級的生產關係，是生產的社會歷程的最後的對抗的形式，而所謂對抗，並非個人的對抗，而是社會中各個人的生活的環境所產生出的對抗。同時，是在中等階級的社會的胎中所發展的生產的勢力，造成物質的條件，以解決這種對抗，這種社會的形成，是造成人類社會的文前歷史的階段的最後一章。（參看經濟學的批評的序言 Zur Kritik der Politische Ökonomie, Vorrede S. IV-V）。

在馬克斯的名著資本論 (Das Kapital) 第一卷裏，他指出所有的歷史的著作，對於物質

生產的發展，這就是一切社會生活的基礎，與所有眞正的歷史，很少注意。他在同處又指出，勞動的方法(Arbeitsmittel)，不但是人類的勞動的力量(Arbeitskraft)的發展的度量，而且是社會關係的表徵。此外，在資本論第三冊第二部分裏，他於勞動的方法之於社會各方面的關係，也加以說明。不過，大體上，經濟史觀的解釋，在資本論裏所佔的地位，遠不及在經濟學的批評裏所佔的地位的重要。

這是馬克斯的經濟史觀，或是他以經濟的立場去解釋文化的概要，從文化的成分方面來看，文化的其他成分，如法律，政治，宗教，美學，文學，哲學等都是築在經濟的基礎上。從文化的發展方面來看，文化是跟着經濟情況的變遷而變遷。經濟的發展的階段，是由封建的階段而進到資本的階段，再由資本的階段而進到社會主義的階段。所以，文化的發展，也可以分爲封建的文化，資本的文化，與社會主義的文化三個階段。馬克斯雖不常用這個名詞，然他所說的歷史的事實，與社會的各方面，可以說是等於我們所說的文化。

馬克斯這種學說在其生時，能夠注意的人，固然很少，就是在其死後的十年內，也未見得有什麼影響。馬克斯是死於一八八三年。我們在上面曾指出，羅澤斯在他死後五年，寫了一本經濟史觀，宣傳這個學說。然而就是在這個時候，這個學說在智識界中，並沒有什麼勢力。直到馬克斯死後十一年(一八九四)，恩格斯把馬克斯的資本論第三卷整理出版以後，歐洲大陸的智識界，纔逐漸的注意到這個學說。從此以後，對於這個問題的討論，也逐漸的熱烈起來。

馬克斯的重要著作，都是用德文發表。所以他的學說，在德奧各國的影響之大，是自然而然的。在法國，因爲馬克斯早年在那裏住了好久，共產黨的宣言是在這裏刊布，而哲學的貧困一書，且用法文發表，所以他的學說，在法國也有相當的勢力。至於俄國，在大致上，是要把馬克斯的學說實現起來，其影響之大，用不着說。馬克斯的最大著作是資本論，資本論的背景是英國的經濟狀況，而其材料也是在英倫搜集。可是因爲這本書是用德文發表，直到二十世紀初年，各種重要著作，有了英文譯本之後，纔引起人們對於這個學說的注意。在中國，自從民國八九年間胡漢民戴季陶在建設雜誌（一卷二三四五號），陳獨秀在新青年雜誌介紹這個學說以後，二十年來，這個學說不但在思想界有了重大的影響，就是在實際上，也發生了不少的作用。至於出版書籍之解釋這個學說的，可以說是汗牛充棟。所可惜者，是這些著作，主要是從日文方面間接介紹過來，而馬克斯的主要著作，直到最近，纔有中文的譯本。

對於馬克斯的學說信仰最篤而宣傳最力的要算恩格斯。恩格斯不但與馬克斯合寫過書册與宣言，馬克斯的名著資本論的第二第三兩卷，是得恩格斯的苦心整理，而始能公諸於世。而且，從馬克斯與恩格斯的交換信件（Briefwechsel）裏，我們知道馬克斯之所以能夠專心致志於著作，不但得了恩格斯的學問上的鼓勵，而且得了恩格斯的經濟上的幫忙。馬克斯太太沒錢去付房租或是維持日常生活的時候，她講給與馬克斯知道，馬克斯又把她的話講給恩格斯知道，所以實際上，往往爲馬克斯解決經濟的困難的，是恩格斯。恩格斯可以說是馬克斯的恩人，恩

格斯所以常常和馬克斯相提並論，就是因爲這些原故。

恩格斯的著作很多，其最重要的爲福厄巴赫德國古典哲學的結果 (Ludwig Feuerbach und der Ausgang der Klassischan Philosophie in Deutschland)，社會主義的發展：從烏托邦到科學 (Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft)，丟林格的科學革命 (Hern Eugen Dühring's Umw-alzung der Wissenschaft 1878)，與家庭的起源 (Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des staates 1884)。

恩格斯在家庭的起源一書裏，應用經濟的立場，去解釋家庭的起源。恩格斯寫這本書時，深受了莫爾根 (L.H. Morgan) 的古代社會 (Ancient Society 1878) 的影響。莫爾根雖然沒有受過馬克斯的影響，可是他也偏重於經濟的立場。他以爲人類進步的大時代，或者多少是與食物的來源的增加，有了關係。他又指出由母系制而變爲父系制，是與私有財產制的演進，有了關係。恩格斯對於莫爾根這種看法，不但很爲贊同，而且進一步的把莫爾根與馬克斯的思想，聯合起來。後來有些人，喜把這兩個人相提並論，大概是受了恩格斯的提示。又從此以後，以經濟的立場去解釋家庭的，有科發雷夫斯基 (M. Kovalevsky) 的家庭與財產的起源與進化的圖表 (Tableau des Origins et L'évolution de la Familio et de la propriété 1890)，格羅斯 (Ernst Grosse) 的家庭的形式與經濟的形式 (Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft 1896)。

此外，以經濟的立場去解釋圖騰制度的，如壁克勒（J. Pikler）的圖騰制度的（Die Ursprung der Totem 1900）。以這種立場去解釋奴隸制度，如尼布爾（H. J. Nieboer）的奴隸與工業制度（Slavery as an Industrial system 1910）。以這種立場去解釋風俗與法律的，如希爾得布朗特的各種經濟時代裏的法律與風俗。

至於以經濟的立場去解釋政治的，更是舉不勝舉。以這種立場去解釋整個的社會的，如羅利阿（A. Loria）的社會的經濟的基礎，英譯為 The Economic Foundations of Society 1899。古諾（H. Cunow）又以經濟的立場去研究政治哲學。

挨琉塞羅蒲羅斯（A. Eleutheropulos）又以這種立場去解釋哲學。（參看其所著經濟與哲學（Wirtschaft und Philosophie 1898））。盧塞（H. Lux）說，我們的思想是資本主義者的環境（Kapitalistischen Milieus）的功用（參看其所著 Etienne Cabet und der ikarische Kommunismus. 1889）。又如，考次基在新時代雜誌（Die neue Zeit, Jahrgang 1885 III band S. 481, 529）發表基督教的產生，以為基督教的產生，也是由於經濟因素的影響。

總而言之，照這些學者的意見，文化的各方面，都以經濟為基礎。

上面是解釋這個學說的大概，我們現在且來指出這個學說的缺點。

我們以為所謂經濟的本身，不外是文化的一方面。經濟的變遷，固可以影響於文化的別的方面，文化的別的方面的變遷，也可以影響於經濟。假使福厄巴赫（L. Feurbach）所說，人

吃什麼就是什麼(Man ist was er isst)，是有了相當的道理，那麼人是什麼，就吃什麼(Man isst was er ist)，也有了相當的道理。伯夷叔齊寧願餓死，而不吃周粟，與相信「夫節事大餓死事小」的人，顯明的不能以經濟的原因去解釋其行為。一個人相信了佛教，或回教，而不吃某種東西，是證明信什麼是因，而吃什麼是果。又如法國革命與德意獨裁之對於經濟方面的影響，這無論是誰都不能加以否認。所以專以經濟的原因去解釋文化，正如專以倫理，專以宗教，或專以政治的原因去解釋文化一樣的，陷於錯誤。文化的各方面是互有關係的，互相影響的，在某個時代中、或某個社會裏，也許經濟的因素，比之其他的因素，較為重要，然而在別的時代中，別的社會裏，經濟的因素，未必很為重要。這是研究歷史與文化的人，所應當特別注意的。

總而言之，經濟概不外是文化的很多方面的一方面。文化可以包括經濟，而經濟卻不能包括文化。與其說經濟是文化的基礎，不如說文化是經濟的基礎吧。

其實，馬克斯在其資本論第三卷第二部分，曾告訴我們，在同一的經濟基礎，因為各種自然的情形和種族的關係，與各種經驗的事實和外表的歷史的影響，所以在實際生活上，也可以表出無數的變象與無數的等級。（參看 Das Kapital, III Band, 2 Feil, Herausg. von. F. Engels. 1894 S. 324）。所謂自然的情形，無非就是我們現在所常說的地理因素，所謂種族的關係，無非是近我們現在所常說的生物因素。至於所謂經驗與歷史，無非就是我們現在所常說

的文化因素。所謂同一的經濟基礎之上，或者比較妥當的說，同一的經濟情形之下，而却有了無數的變象，與無數的等級，就是指明專以經濟的因素去解釋文化，是不對的。因爲假使經濟是唯一的因素，那麽同一的經濟情形之下，應該產生出同一的現象，與同一的等級。換句話來說，就是同一文化。馬克斯因爲看到在同一的經濟情形之下，有了不同的文化，於是不得不承認在經濟的因素之外，尙有別的因素，如地理，生物，與文化的其他方面。然而這麽一來，所謂專以經濟去解釋歷史或文化的理論，可以說是不攻而自破了。

恩格斯在一八九〇年寫信給一個學生，曾直率的承認青年人，有時對於經濟因素，太過注意。馬克斯與他都負了一部分的責任。他又指出馬克斯與他所主張的唯物史觀（經濟史觀）的原則，世人多不承認，所以他們二個人，爲了辯駁反對者的攻擊，故不得不極力主張。他又告訴我們，經濟以外，還有各種因素，相互之間，各受影響，他們早已承認，不過因爲沒有工夫，地方，或機會，所以沒有提及。

在別一封信裏，恩格斯又指出如果有人牽強附會的去說經濟因素，是唯一的因素，那就是弄成一句空虛無意識，與不近情理的話。他又說，各種政治，法律，與哲學的學說，與宗教的觀念，對於歷史的發展，都有影響，並且有時還決定其樣式。

此外，研究馬克斯主義很深刻的考茨基（K. Kautsky）在其名著唯物史觀（Die Materialische Geschichtsauffassung 1927），也承認在經濟的因素之外，還有別的因素，對於文化有

了影響。比方，他曾指出有好多婚姻，固由經濟的興趣而決定，然而性的原因，更爲重要。

馬克斯與恩格斯既因人們對於這個學說太不注意，而極力提倡。又因後來人們對於這個學說，加以攻擊，而張大其詞，本來就免不了有了多少錯誤。一般之自命爲馬克斯徒衆或是相信經濟史觀的人，對於經濟以外的其他因素，既不加以注意，而同時却把馬克斯的誇張，再加以誇張，這可以說是錯誤中的錯誤罷。而況，馬克斯恩格斯以至考次基們自己，也於無意的或有意的承認所謂經濟因素以外的別的因素呢。

我們承認人類要生存，然而我們也得承認禽獸也要生存。然惟有人類，纔有文化，而禽獸却沒有文化。可知文化不專是築在生存的條件之上。而況，生存的條件，不專是經濟的。比方一個人數日不吃東西，未必就死，可是一個人數分鐘沒有空氣，恐怕就要死。一般之主張經濟史觀的，以爲生存的條件，就是經濟的條件，這是一個錯誤。

我們上面曾指出馬克斯，因爲看到在同一的經濟情形之下而有不同的文化，所以不得不承認在經濟以外的別的因素，菩阿斯（F. Boas）在其人類學及現代生活（Anthropology and Modern Life）一書裏，曾指出在好多的原始社會裏，經濟的情形是一樣的，可是文化却各不相同。他的結論是，與其說文化的各方面是依賴於經濟，不如說是後者依賴於前者。

不但這樣，在好多社會裏，而特別是原始社會裏，文化的其他方面如宗教、藝術、語言、政治等往往發展到相當的程度，而其經濟生活，却很爲簡單。這是由於天然物產的豐富，所以

經濟問題，易於解決，經濟方面的進步，旣趕不上文化其他的方面進步，那麼經濟的條件，不能解釋文化，更爲顯明。

反過來說，文化的經濟方面進步很快的社會，在文化的其他方面，未必能有同樣的進步。比方，歐洲二百年來的經濟狀況，雖有了重大的變化，然而宗教方面，却大致沿舊蹈常。

不但這樣，無論在那一個社會裏，經濟的問題，若有了相當的辦法，那麼經濟的因素，在文化上的重要性，也必減少。人類的經濟生活的需要，在質的方面，固無止境，可是在量的方面，却有限度。俗人所謂「夜眠不過三尺，日食不過三餐」，就是這個意思。科學發達，機器發明，經濟生活的量的問題能夠解決之後，再從經濟制度方面，加以改善，使人類的經濟生活得到完滿的解決，那個時候，經濟之於人類，猶如空氣之於人類，對於人類的重要性，固然存在，然在文化的發展上，却沒有多大意義。

塞利格曼（E. R. A. Seligman）在其經濟史觀（Economic Interpretation 1902），對於這一點，曾作這樣的解釋。正當的經濟史觀，不能包括一切的生活與進步，不能解釋人類發達的一切的條件。經濟史觀所注意的，不過是那些引起國家與民族的起伏盛衰與成敗吉凶的勢力。這種學說是一個相對的，而非絕對的解釋。牠在以往，是完全實在的，可是牠在以後，却漸漸的不十分實在了。

考茨基在其唯物史觀一書裏也有這樣的意思。他以爲待到人類的經濟生活有了辦法，則經

濟原因，不甚重要。比方，一個人找不到衣食住的時候，固然覺到經濟的壓迫，與經濟生活的重要，但是一個人對於這方面的生活有了餘裕的人，却不覺到這個問題的重要。

最後，馬克斯是用正反合的辯證方法去解釋文化的發展的。這個方法，本來是來自黑格兒。馬克斯不過是把黑格兒在唯心論上的辯證方法，應用到唯物論。黑格兒的正反合的歷程，是一種繼續不斷的。馬克斯却以爲這種歷程是有限度的。他以爲文化的發展，是有了三個階段，這就是封建文化，資本主義文化，與社會主義文化。照黑格兒的方法，社會主義文化之後，應該有了別的文化，然而照馬克斯看起來，文化發展到社會主義的階段，就好像是最高與最後的階段。這不但是反乎辯證方法的要旨，而且是反乎文化的變化的原理。在以往，文化是不斷的變化，在以後，文化還是不斷的變化。文化不變化，就是死的東西了。

不但這樣，馬克斯在八十年前已經斷定資本主義的文化就要崩墜，社會主義的文化就要代興。然而事實上，八十年來，社會主義的文化，既並未照馬克斯所預料而實現起來，資本主義的文化，却一天一天的發達起來。這不但是英美各國的資本主義的文化，一天一天的發達，就是所謂社會主義的文化的國家——俄羅斯也免不了走上這條路——資本主義文化的路。英美與俄羅斯在這方面的異點，不外是前者偏重於所謂個人的資本主義的文化，而後者偏重於所謂國家的資本主義的文化罷。所謂資本主義的文化，將來是否崩墜，我們不必去預料，可是馬克斯的預料，以往既是錯誤，現在又未實現，這是無論是誰，都不能否認的。

此外，馬克斯的階級爭鬬的學說，也有了不少的錯誤。馬克斯要想喚起所謂無產階級聯合起來，因而把所謂有產階級或中等階級(Bourgeois)，與無產階級(Proletarian)當作兩個對抗的階級。其實，所謂中等階級，只是馬克斯的想像裏的東西。事實上，並不是那麼簡單的成爲一種戰線的階級。政府人員，商店店員，專門人員與農夫，並沒團結起來，而成爲一大階級。他們不一定都是資本家。他們本身就分爲好多階級。有的固然是有產，有的也沒有產。同樣，在所謂無產或工人的階級中，也不是個個都窮到貧無立錐之地。比方，在美國所謂工人的階級裏，有的固是很窮，有的却是相當的富有。一個有才能的工人，每年所得的入息，比之一個政府人員，或商店店員，每年所得的入息，恐怕還多得多。事實上，這兩個階級的區別，既沒有斷然的界線，這兩個階級的爭鬬，未必就比之每個階級的內部的衝突較爲利害。歷史上，農夫之對抗政府人員，並不見到比工人之對抗政府人員，較爲少數。

總而言之，階級爭鬬的學說，不但與經濟史觀有了密切的關係，而且是後者的基本思想，階級爭鬬的學說，既是有了不少的錯誤，經濟史觀也有其缺點。何況，文化是多方面的，就使西洋的資本主義，被社會主義打倒了，整個西洋文化，未必就因此而崩壞。

第二編

第五章　地理的基礎

大致的說，文化的地理基礎或環境，是包括了氣候、江海、山嶺、平原、沙漠，礦產等等要素。

地理的環境之於文化的關係，在我國的古籍中，如管子這本書裏，也有多少提及。不過，其所說的，只是片斷的舉例，而非有系統的解釋。在西洋，在古代希臘的著作中，而尤其是亞里士多德（Aristotle）的政治學（Politics）這本書裏，對於這一點，也曾注意。亞里士多德在其政治學的第六册裏，曾指出住在歐洲北部的人們，因爲氣候的寒冷，而有充滿的精神，但是他們却也因此而缺乏智慧與技能。因此之故，他們雖保持了他們的自由，可是他們却缺乏政治的組織，而同時不能統治其他的民族。至於亞洲的人們，雖因氣候的關係而機敏與有發明的能力，可是他們又因此而缺乏精神，而其結果，是他們常常受制於人，而成爲奴隸。

亞里士多德以爲只有希臘人是處在這兩種的極端的氣候的中間，因而在性格上，也有了這兩種人民的好處。這就是既有了很好的精神，又有了機敏智慧。因此之故，希臘人既能保持其

自由，又有了很好的政治組織。假使希臘人而能聯合起來，那麼他們必能統治整個世界。

不但這樣，亞里士多德又指出海洋與大陸，對於一個城市國家的影響。亞里士多德是主張城市國家的土地不要太大的。他以爲城市國家的理想的幅員，是能夠一目了然，而易於保護。其地位最好是既近海洋，又在肥美的陸地。肥美的陸地，可以出產豐富的物產，如食品與木材之類。至於城市國家之所以要靠近海洋，這不只是爲着安全起見，使敵人不易侵犯，而且在商業上，有了重大的意義。一個國家，有些需要的東西，既未必通通都有，同時，出產太多的東西，又不得不暢銷於外國。海洋的交通比較便利，所以近海的國家，可以把其所有與所剩的產品去換其所無與所缺的東西。一個城市國家，從亞里士多德看起來，應該也是一個市場。這個市場，並不是爲着他人而成立的，而是爲着自己的人民而建設的。此外，亞里士多德對於城市國家的港口與船塢的所在地，也會注意。他以爲港口與船塢，應該處在城市的較近的地方，這也可以說是爲着交通的便利起見。

亞里士多德的看法，照現在的眼光看起來，當然有了不少的錯誤，然而大致上，地理的環境對於文化，是有了影響，這可無疑的。

自亞里士多德以後，比方，在十六世紀的蒲丹 (J. Bodin) 在其共和國 (De Republica Libri sex 1576) 裏，十八世紀的孟德司鳩 (Baron de Montesquieu) 在其法意 (De L'Esprit des lois 1748) 裏，而尤其是十九世紀的巴克爾 (H. T. Buckle) 在其英國文明史緒言

(Introduction to the History of Civilization in England 1859)，拉采爾 (Fr. Ratzel) 在其人類地理學（Anthro-geographie 1888）裏，以及二十世紀的塞姆柏爾(E. C. Semple)在其地理環境的影響（Influences of Geographie Environment 1913）裏，布隆漢 (J. Brunches) 在其人文地理 (Geographie Humanie 1912)，以及亨丁吞 (E. Huntington)在其好多著作裏，於地理環境對於文化的影響，都有了詳細的解釋。

在這一章裏，我們並不預備把各家所研究的結果來作一個詳細的敍述，而只想將地理的環境的幾種要素，對於文化的影響的要點，加以簡明的解釋。

我們先從氣候方面說起。

據一般學者所有的意見，氣候炎熱的地帶，多爲文化發源的地方。氣候溫和的地帶，却多發展高度的文化。原因是在炎熱的地帶裏，自然物產易於生長，也很爲豐富。人類在這些地方，在日常生活上，旣比較易於解決，故多有餘力去創造文化。故文化的發生較易。我們知道，世界最古的文化是策源於埃及，而埃及却是在氣候較熱的地方。此外，巴比倫以及印度的文化都是較久的文化，而同時這些國家，也都是位在較熱的地帶。人們之所以指出文化的發源，是多在炎熱的地帶，就是爲了這個原故。

炎熱的地帶，固是適於文化的發源，却不一定適宜於文化的高度的發展。這是什麼原故呢？照一般人的觀察，氣候炎熱，容易使人疲倦，而物產豐富，又容易使人怠惰。結果是在這

些地方的人們，在文化的發展上，不只是因爲疲倦而不容易去努力振作，而且是因爲容易滿足而不願意去努力求進。

至於氣候寒冷的地方，文化的發生，固不容易，文化的發展，也很爲困難。因爲氣候寒冷，物產不易於生長，人類所賴以生活的各種資料，固是缺乏，或甚至於完全沒有。像在北冰洋那些地方，終年都爲冰塊所遮蓋而不能生長物產，使人類在這些地方，難於生存，難於居住，結果是文化的產生，既不容易，文化的發展，更談不到。

所以，只有在不寒不熱的溫帶，同時又有了所謂春夏秋冬的四季的變化，與因了這些變化而給與人類以身心上的刺激的地方，使人類能夠不斷的加以努力，加以振作，加以求進，使文化能夠得以高度的發展。

我們應當指出，所謂氣候對於文化的影響，多是間接的影響，而少有直接的影響。這就是說，因爲氣候的炎熱，或寒冷而影響於各種物產的豐富或缺乏，或是因爲氣候的炎熱或寒冷而影響於人類身心的怠惰或興奮，因而各種物產的豐富或缺乏，或是人類身心的怠惰或興奮，而又影響到文化上的能否發生或發展。這種影響，不只是少有直接的，而且往往是間接而又間接的。而且，我們也得指出，文化的創造或發展，固要有適宜的氣候，然而文化既是人類的產品，那麼不但沒有人類的地方，不會產生出文化，就是在了同樣的氣候之下的人類，也不一定產生出同樣的文化。所以，人類是否能夠努力於文化的工作，却是文化的能否發展的重要因

素。

然而照一般研究氣候與文化的關係的人們所研究的結果，是在某種氣候之下，工作的效率始能增加。比方，美國得克斯忒（E. G. Dexter）在一九〇四年所出版的氣候的影響（The Weather Influences）一書裏，而特別是罕丁吞（E. Huntington）在一九一一年所刊行的文明與氣候（Civilization and Climate）一書裏，都以為在工作上的理想的氣候的平均溫度，約在華氏表六四度之間。因為在這種溫度之下，既不太冷，也不太熱，使人類的身心既感覺舒適，因而在工作上，可以收到高度的效能。

罕丁吞並進一步去說明體力的工作，與精神的工作的理想的溫度，也有不同之處。他以為體力的工作效率的最好的戶外溫度，在日間約為七十度，而在晚間約為五十五度。至於最適宜於精神的工作的溫度，約為三十八度或四十度之間。又據罕丁吞的意見，溼度對於工作的效率，也有影響。過度的乾燥，或過度的潮溼，都不適宜於工作。最適宜的是約為百分之八十的相對的溼度。總而言之，氣候的變遷，如無過度是適宜的。假如成為永恆的過度的約制，都是不適宜。罕丁吞的研究的結果，是根據了好多統計的材料，而其目的是要證明氣候之於身體的康健工作的效率，以及精神的要素的互相關係。同時，說明氣候之於文化的特性生長，以及沒落的互相關係。

罕丁吞又主張所謂氣候跳動的學說（Theory of Climatic Pulsations）。他在一九〇七所

刊行的亞洲的跳動（Pulse of Asia），與一九二三年所出版的地球與太陽（Earth and Sun）兩書裏，對於這個學說，都有所解釋。

照他的意見，氣候的變遷，是波動的，或是循環的。而這種波動或循環，是與歷史上的文化的發展，有了密切的關係。而且，在較大的波動或循環之中，又有小的波動或循環。而在小的波動或循環之中，又有較小的波動或循環。好多千年的冰期，是代表一個大波動或循環，這是一個長期的氣候的變化。這種氣候的變化，對於文化有了極明顯與澈底的影響。在冰期裏，絕不會有歐洲北部，或美洲北部的現代的文化。至於較小的跳動，可以用中亞細亞與地中海的盆地的遲慢而却確定的雨量的變化以爲例子來解釋。據罕丁吞的意見，這兩種雨量的變化，是與古代的文化的生長與沒落，有了關係。他以爲在二千年前的巴雷斯泰恩（Palestine）以及底格里斯（Tigris）與幼發拉特斯（Euphrates）河流左近的地方的雨量，比起現在的這些地方的雨量，是多得多。所以在那個時候，在這些地方的文化，也很發達。後來呢？雨量逐漸的減少，於是食物與原料也隨之而逐漸的減少。結果是產生出貧窮的現象，而影響於文化的各方面。此外，罕丁吞又指出雨量的變化，在每三十年中以至每八年中，都成了一個波動或循環。這對於人類的生活的各方面，也有影響。近來還有一些學者，以這種氣候的波動或循環的學說，去解釋經濟上的興盛與不景象。比方，摩爾（H. L. Moore）在一九一四年所出版的經濟的循環——其法則與原因（Economic Cycles; Their Laws and Causes），以及其在一九二三

年所刊行的經濟循環的造成（Generating Economic Cycles）兩本書，就是說明在經濟方面，因氣候的波動而引起循環的現象的例子。經濟是文化的一方面，經濟既因氣候的波動而有循環的現象，那麼文化的其他方面，也許因了氣候的波動或是經濟的波動，而有循環的現象。

罕丁吞的研究的結果，是否完全可靠，當然是成爲問題。然而大體上，過度的炎熱，或是過度的寒冷，對於人類的工作都有不利的影響，這是一種顯明的事實而無可疑的。至說氣候有了好多大小的波動或循環的現象，而影響於文化各方面的學說，雖有了不少的學者，加以非議，可是因爲氣候的變化，而使雨量減少，是對於文化有不少的影響，這也是歷史上所有的事實，而無可疑的。就以我國的西北而說，以前的關中，至少據古籍所載，是一片物產富裕的地方，然而這些地方，在近代，卻成爲貧乏的地方，這好像是與雨量的減少有了多少的關係。

其實，大致上，高度的文化是發展於氣候較爲適宜的地方，也是一件非無根據的事實。不只是在以往，好多高度的文化的國家，是處在溫帶，就是直到現在，好多高度的文化的國家，還是處在溫帶。所以充滿的精神，機敏，或智慧，未必是像亞里士多德以至孟德司鳩所說，是由氣候的差異而來，體力的工作，與精神的工作，也未必是像罕丁吞所說是要在一定的溫度之下纔能增加效率，然而假使一切的條件，都是相等的話，那麼在較爲適宜的氣候的環境之下，當然可以佔了多少的便宜。所以大體上，亞里士多德孟德司鳩與罕丁吞以爲溫帶是適宜於國家的發展，並非完全是憑空造說的。

我們若再從文化的各方面來看，文化之受氣候的影響，也是很顯明的。比方，在物質文化的衣食住方面，在氣候炎熱的地方的人們，所穿的衣服，是較爲簡單。在馬來半島的比較荒野的地方的土人，有的一年四季，只用一小幅布遮掩下體，固是至爲簡單，就是像在暹羅的俗語所說，「一條布可以過活一生」，也是很爲簡單。至於南洋各處的通都大邑，一般所謂社會上有了地位的人物，不只終年穿了白色的衣服，而且在辦公室，或日常生活中，上身也往往只穿了內衣。帽多是草帽，鞋是可以見得脚面的大部分，棉衣皮袍的生意，在熱帶的南洋，是少有的。連了毛織呢絨的布料，在這些地方，也是少有人過問。反之，在寒帶的人們，在冬天在睡覺時所蓋棉被，固是一件笨重的行李，就是冬天在身上所穿的衣服，往往就有十多磅，這都可以說是氣候的使然。

又如，在食的方面，在炎熱的地方，一年四季，一個人可以依賴天然的豐富的物產以過活，像在暹羅安南各處的豐富的稻米，在其國內的人民，固少糴米的恐慮，就是國外的好多人民，也是仰給於這些地方。萬一一個在沒有人煙的深山僻壤而迷途，那麼隨處可找到各種水菓，如芭蕉之類，也可以充饑，而不會因饑而病死。反之，在寒冷的地方，一個人不只要靠着手足胼胝的勞力，去培養動植的食品，而且要格外去努力勞作，預備長期的冬天的食物的貯藏。我們知道，就以我國的北方來說，每年差不多有了七個月是草木不能生長的，不只是人的食品易感缺乏，就是家畜野獸的養料，也感缺乏。這又可以說是氣候所使然。

至於住的方面呢？比方，在熱帶的南洋各處，住屋的構造是很爲簡單，斬木爲椽，編竹爲牆，就可成爲一間房子。這些的房子，差不多是人人所能造作的，而且在必要時，是隨處可以遷移的。所以，比方在暹羅的某個地方，一個男子要結婚，要舉了蓋起一間房子的能力，這雖然是一種能力，然而這也是一種簡單的能力。因爲房子的建造，並非一件很難的事情。假使不是這樣，那麼恐怕就有了很多的人們，就不能結婚了。就是以現在的南洋各處，以至大都會大市鎮的一般的房舍來看，還是一種適應於熱帶的建築物。一般人所蓋的浮脚屋或是Bungalow，幾乎六面通風，以及其廣大的窗戶，這是熱帶的房屋的特色。反之，在寒冷的地方，像我國的北方的少有窗戶的泥屋，不能說是與了氣候是完全沒有關係。至於一般的人們所睡覺，以至戶內工作的土坑，中間往往是通入廚房的爐灶，以及吸取爐灶的暖氣，使睡覺或坐在土坑上的人們，不會感覺太冷，這是寒帶的房舍的特色。

我們在這裏，不過隨便的舉出一些的例子，然而氣候對於物質文化的衣食住方面的影響，已可概見。

此外，在文化的非物質方面，其所受氣候的影響，也很爲顯明。比方，在婚姻方面，在炎熱的地方的男女，而尤其是女子發育較早，生活較易，故早婚的制度，也較爲流行。關於這一點，孟德司鳩在其法意裏早已提及。反之，在寒冷的地方的人們，發育較遲，生活較難，所以遲婚的制度，也較爲普遍。我國民族，本來發源於西北，古人所謂男子三十而娶，女子二十

而發，說不定也是古人受了氣候的影響而然。又如，有人以為在熱帶或暑天的人們，犯罪較多，而在寒帶或冬天的人們，犯罪較少，這與氣候也許是有了關係。至如遊戲之類，在熱帶的人們不會像在寒帶的人們之溜冰玩雪，這更是由於氣候的影響了。

在思想方面，人們以為熱帶的人們，偏於玄想，而寒帶的人們，偏於實際，也是由於氣候的作用。梁啓超在其中國古代思潮一文裏，對於中國的南方與北方的思想的差異，曾舉出十一點，他以為北派宗實際，主力行，貴人事，明政法，重階級，重經驗，喜保守，主勉強，畏蒼天，言排外，貴自強，而南派宗虛想，主無為，貴出世，明哲理，重平等，重創造，喜破壞，明自然，任蒼天，言無我，貴謙弱。他以為這些差異，根本是由於中國的南北的氣候的不同而來。我們對於梁先生的說法，雖不一定完全同意，然而大體上，在春秋戰國的時代，南北思想上的差異，像老子的思想之於孔子的思想的不同，也不能說是完全與氣候沒有關係。

上面是解釋氣候對於文化的影響，我們現在且來說明江河，海洋，對於文化的影響。

大致的說，較高的文化，主要是發展於江河海洋或是大湖的左近或傍邊。比方，古代的埃及的文化，是發展於尼羅河的流域，而古代的巴比倫的文化，却發展於底格里斯與幼發拉特斯的兩河的區域。我國的文化，也是發展於黃河、長江、以至珠江的流域，而印度的文化，也是發於印度河與恆河的區域。這是從江河與文化的關係來說。至於文化與海洋的關係，也很為顯明。古代的希臘的文化，與古代的羅馬的文化，都是繁發於地中海的海岸。十五與十六世紀的

葡萄牙與西班牙的文化，是繁盛於大西洋的海岸。至於法國與英國的近代文化的發達，也是靠近於大西洋的海岸。美洲自哥倫布發現以後，其文化的繁盛也是在大西洋的海岸。所以美國的東方海岸一帶，直到現在，還是美國的文化的中心。自美國擴充其版圖到西方的海岸，這就是太平洋的海岸之後，沿着這些海岸的一帶地方，在很短的時期之內，文化的發展的快度之快，也很爲顯明。我國近代的文化的發展也是在東南沿海一帶。至於日本本爲島國，然而日本的近代的文化的中心，還是靠近海邊的地方，這都不能說是海洋與文化是沒有關係的。故總而言之，江河與海洋不只是文化的策源地帶，而且是文化發達的樞紐。

城市是文化的中心，所以無論在政治上，在經濟上，——商業工業或交通方面——在教育上，在宗教上，以至在藝術上，都佔了很重的地位。然而從古代以至現代，差不多所有的大城市，以至好多的小城市，都是位在江河，海洋，或是沿湖的旁邊或左近。

在我國歷史上的都市，如開封，如洛陽，以至西安，而近代的重慶，漢口，九江，南京，上海，桂林，南寧，梧州，廣州，無一不在河流的旁邊或左近。在西洋，德國的柏林，法國的巴黎，英國的倫敦，固無一不在河流的旁邊，就是其他的好多著名與小城市之在河流的左近的，更不勝枚舉。

至於靠近海洋的大城市，在近代之多，也不勝枚舉。在我國的天津，青島，上海，廈門，汕頭，香港，在日本的大阪，長崎，神戶，與橫濱，在南洋的西貢，馬尼剌，新嘉坡，檳榔

嶼，在緬甸的仰光，印度的卡爾卡塔與孟買；意大利的熱那亞，法國的馬賽，西班牙的巴斯倫尼，葡萄牙的里士本，比利時的安特渥普，荷蘭的鹿忒達姆，德國的漢堡，美國的紐約，舊金山，與洛斯安折爾斯，這都不過只是隨便的舉了一些例子，然而城市與海洋的關係，已可概見。所以現在的國家之有長海岸，好海港者，在地理上，固佔重要的地位，在城市的發展上，也佔重要的地位。至於沼湖之於城市的關係，也很爲顯明。我國的昆明，美國的芝加哥不外只是一些比較顯著的例子罷。

城市固爲文化的中心，而與江河海洋沼湖有了密切的關係，就是鄉村的繁盛，也往往是要靠近江河或沼湖。所謂鄉村，主要就是農村，而以農業爲其主要的職業。然而農業的發達與否，往往依賴於是否有了河流或沼湖以爲灌溉之用。從前的黃河流域，近世的長江流域與珠江流域的農村，比較繁多，比較富庶，就是因爲有了河流的關係。而且，就以一條河流的本身來說，凡是河流交錯的地方，農村必較爲繁多，較爲富庶。長江下游的江浙各處，珠江下游的廣州左近，就是很好的例子。又如，四川灌縣的水利，也是利用原有的河流以發展，至如雲南昆池的周圍的農村，比較繁多，比較富庶，也是由於昆池的水利。至於昆明盤地的農業，也是利用昆池的水利。故總而言之，江河沼湖，不只是有益於城市，而且有益於農村。

不但這樣，江河沼湖，爲漁利所出的地方，而近海的地方，不但爲漁利所出之所，且爲鹽利所產之地。春秋時代的齊國，是以漁鹽之利而致富。鹽爲日常食品的要素，我國從來對於鹽

政，就很注重。然而鹽的大宗出產，還是要靠着海鹽。而況鹽的用途，不只是限於食料，近代鹽在化學用品上所佔的地位，愈見重要，其在經濟方面的作用，不只是限於工業與商業兩方面，而且對於農業上，也有重大的意義，因爲農田所用的肥料，已有用鹽去製造的。

反過來看，缺乏河流而又沒有海岸的國家與地方的文化，是很不容易發達的。所以，山嶺雜多的地方，多爲文化落後的地方。就以我國的貴州一省而說，既遠離海洋，而無論在省內或省外又沒有交通便利的江河航線，全省幾全爲山岳的地方，貴州人所謂地無三尺平，就是這個意思。而且，高山峻嶺，層疊無窮，在貴州旅行的人，只見過了一山又有一山，登了一峯又有一峯，結果水路的交通，既幾等於零，就是陸道的交通，也很爲困難，而與比方河南中州的平原一片之較便於陸道的交通，大不相同，因而貴州在全國的文化上，也較爲落後。

又如，以世界著名的山岳國家的瑞士而論，在文化上，瑞士的地位，比之歐洲的好多國家，雖並非很爲低下，然而瑞士要想成爲世界文化的先鋒，是很不容易的。瑞士是歐洲一個小國家，其幅員不及我國的江蘇的三分之一，而却有了三種主要不同的語言，這就是德語，法語與意語。這不能說是與了山岳完全沒有關係的。又從經濟方面來看，瑞士在家畜培養與小品工藝的成就上，固有可觀，然而在整個經濟的發展上，所受的限制，相當的多。因爲農業的產品，既因山地較瘠與耕地較少而使其工業的原料因而缺乏，再加以交通的較爲困難，而使外來的原料的輸入，較爲昂貴，所以瑞士人之所以偏重鐘表的製造，與旅店的經營，不能不說是受

了山岳的多少的影響。

總而言之，山岳雜多的地方，交通至爲不便，因而不但其本身的文化，不易發展，就是外來的文化，也不易傳播。比方，我國之與西洋的文化的接觸，遠在唐朝以前，但因我國的西北與西南都爲多山的地方，交通比較困難，所以唐代的景教的傳入，雖在唐初呈過繁盛的現象，然而終不免於衰微，以至差不多完全消滅。這雖是有了很多原因，然而西北方面的陸道的交通不便，也是主因之一。元朝版圖跨駕歐亞，在東西文化的傳播上，本有很好的機會，然而到了元朝的勢力衰弱的時候，東西陸道的交通，又逐漸的隔絕。而況，事實上，就是在元朝勢力正盛的時候，東西陸道的交通，也很爲困難。我們只讀當時像教皇所派到元廷的代表所寫的遊記，就很容易明白一般旅客在其途中所受的苦況。所以，元代的基督教的傳入，也是曇花一現，轉瞬即滅，直到明末東西海道溝通以後，西洋文化，始不斷的趨入中國，而西洋的宗教，也因之而不斷的傳入中國。

又如，我國西南各省，如雲南如廣西本與南洋的緬甸安南相接壤，若以常情來看，雲南與廣西兩省的人民之到南洋的，應當比之廣東與福建兩省的人民之到南洋的爲多。然而事實上，不只在南洋的其他各處，固少有廣西與雲南兩省的人民的足跡，就是在與這兩省接壤的緬甸與安南，還是福建與廣東兩省的華僑，佔了大多數。而中國文化之輸入南洋各處，如安南如暹羅，主要的路線，乃從廣東與福建，而非從雲南與廣西。這是由於後者在地理上，雖與南洋接壤，

可是在接壤的地方，既有山脈所障礙。就是這兩省而尤其是雲南之於國內的其他各處，也因山嶺的阻隔，而使其本身的文化，較為落後。反之，廣東與福建之於南洋各處，距離雖遠，然而有了海道的交通的便利，所以自漢朝以後，就成為中外交通的樞紐。對於中國文化之輸到南洋各處，固佔了最重要的地位，就是在印度佛教的輸入，而尤其是近東的回教的輸入，以至西洋的耶教及其文化的其他方面的輸入，也佔了很重要的地位。

在平原的地方，陸道的交通，較易發展，因而文化的各方面，也易於趨於一致。在這些地方，不但在語言方面，易於統一，就是政治方面，也易於統一，而成為一大帝國。我國所謂中原，以及我國大帝國就是一些例子。又在平原的地方，假使有了充足的雨量，則其農業與商業以及文化的其他方面，也較易於發展。

在沙漠的地方，天然食料的供給至為缺乏，農業很難發達，因而畜牧遂成為住在沙漠的人們的主要職業。又因在這些地方的天象變化無常，容易引起人類的玄想，故宗教的觀念，易於發展，回回教，以至基督教，都是策源於這些地方。

至於礦產之於文化的發展，也有了很大的影響。我們知道，一般的人類學者，會把文化的發展分為石器時代，銅器時代，與鐵器時代。這就是以礦產的利用去解釋文化的發展的階段，而表示礦產對於文化有了深刻的影響。我們應當指出，若專以礦產的利用，而解釋一切的文化的現象，以及其發展的階段，是免不了要陷於所謂廣義的唯物史觀的錯誤，然而在相對的意義

上，礦產之於文化的各方面，都有密切的關係，而有不少的影響，是無可疑的。

我們知道，在所謂石器的時代的文化，不只在物質方面，是很為簡單，就是在非物質方面，也很為簡單。因為用石去作各種工具，既不易捕殺多量的野獸，與砍伐各種的植物，以發展其物質的文化，而增加其物質的生活的幸福，又不易征服多數的人類，與統治廣大的地方，而組織較大的團體機構與政治社會。

至於在所謂銅器的時代，就不是這樣。用銅去做工具，如刀劍之類，不只是可以補救了石器的種缺點，而且可以用以製造各種精細的物件。因為銅器除了像砍伐木料之外，還可以用以為雕刻的工具。其實，銅器本身的利用，就是文化進步的一種表示。因為，鎔造銅器的方法，與製造銅器的樣式，都要一種較高的智識，與較多的經驗，而智識與經驗的進步，也可以說是文化的進步。

銅器的製造，固比石器的利用較為困難，較為複雜，鐵器的鎔鑄，又比銅器的製造，較為困難，較為複雜。所以鐵器的利用，不只是表示人類的智識的提高，與經驗的增加，而且表示人類所用的工具進步得多。

用了鐵器物質的文化，纔能很速的發展。鐵器就是工業的一種，而且是工業發展的重要條件。又用鐵去製作農具，農業也得以發展。工業農業既發展，商業也隨之而發展。此外，用鐵去製造武器，在軍事上，也有很大的效用，而對於征服多數與統治廣大的帝國，也比較的有了

辦法。所以鐵器的利用，是人類文化發展史上的一個新紀元。

鐵器時代之所以發展較遲，正如上面所說，是因爲鎔鑄鐵的方法，較爲困難，較爲複雜。我們知道，銅質較軟，故鎔鑄較易。只用木料去燒銅，就能使其熔化。可是若用木料去燒鐵，則不易熔化。一來因爲木料的火力不夠強烈，二來因爲木料的燃燒不能耐久。不過在人類尚未懂得利用煤炭的時候，木料還是熔鐵的主要的燃料。因而在那個時候，工業發達的國家，是一些有了純粹的鐵礦與廣大的森林同在一個地方的國家。據說，在英倫在十八世紀的中葉以前，因爲好多森林都被人們破壞，所以英國在那個時候的鐵工業，也因之而衰落。故英國在十八世紀的初期，從外國輸入英國的鐵，比英國所自鎔的鐵却多得多。

到了人類用煤炭以爲燃料的時候，工業的中心，又從廣大的森林的左近，而移到產煤豐富的地方，而尤其是煤礦與鐵礦都同在一塊的地方。比方英國的煤炭的地層很多，而且有些地方煤炭是露出地面的。同時在英國大量產煤的地方，又往往是大量產鐵的地方，因而這些地方，遂成爲英國近代工業的中心。同時，又使英國成爲近代世界的工業的領袖與先鋒。

我們知道，在近代工業發展的初期，凡是煤礦與鐵礦都同在一處的地方，在工業上必佔了優越的地位。工業革命是得力於機器的發明，機器的發明，除了由於科學或學術的發達之外，也是得力於煤炭的利用，與大量的鐵礦的採掘。鐵是製造機器的原料，而煤是鎔鑄鐵的很好的燃料。而且，新式交通的工具，如火車，如輪船，固是要鐵去製造，而新式交通的機器的發動

力，又要依賴於煤炭。故鐵與煤實爲近代新式工業的要素。近代的文化有些人叫作工業的文化，假使這種說法是有了道理的話，那麼近代的文化也可以說是煤鐵的文化了。事實上，一般學者之所以把我們的時代當爲煤鐵的時代，也就是這個原故。這麼一來，煤與鐵在現代文化上，所佔的地位的重要，可以概見。

除了鐵與煤之外，又如石油，在近代的工業上，交通上，戰爭上，所佔的地位的重要，也很爲顯明。石油的利用，雖比煤炭的利用較晚，然其重要性，在二十世紀，恐怕還勝於煤炭的重要性。所以有些人以爲十九世紀可以叫做煤炭的時代，而二十世紀又可以叫作石油的時代。

我們上面曾說過，城市是文化的中心，我們知道，比方在英國以往凡是有很多與很大的教堂的地方，都是有名的大城市。牛津就是一個例子。然而現在所謂大城市，多起於鐵煤的產量很富的地方，而同時也多是工廠很多的地方。換句話來說，以礦產與工業爲重心的城市，已代替了以宗教爲重心的城市了。

英國的近代的新興的城市，固與礦產有了關係，美國以及其他的國家，也差不多是這樣。美國的舊金山，最初豈不是因了金礦而趨於發達嗎？現在則好多地方，是因石油或其他的礦產而興起。在我國，就以雲南的箇舊來說，差不多完全是由於錫礦而發展。因爲了錫礦，不只箇舊本身成爲雲南第二最大的城市，而且與箇舊到碧石寨的鐵道，以及近來在開遠所計劃的水電廠，都有了不少的關係。此外，又如著名四川的自流井，所出的鹽礦，以至新興的雲南的一平

浪的礦藏，都是成爲繁榮這些地方的主要的條件。至於唐山井陘各處之因礦產而發展，也是很顯明的。這樣看起來，礦產在文化上所佔的地位的重要，是無可疑的。

第六章　生物的基礎

文化不但是築在地理的基礎上，而且是築在生物的基礎上。文化是人類的創造品，只有人類，纔有文化。除了人類之外，其他的生物，是沒有文化的。這也可以說是人類與其他的生物的根本不同之處，而這種不同之處，也可以說是由於人類與其他的生物，無論是在生理上，或心理上，都有不同。關於這一點，我們在下面，還要說及，這裏只好從略。

人類之於其他的生物，雖有不同之處，可是人類也是生物的一種。人類既是生物的一種，人類之於其他的生物，而尤其是人類之於高等的動物，却也有了好多相同之處。人類既與了其他的生物有了相同之處，那麼有些支配其他的生物的原則，也就是支配人類的原則。而況，人類本身既就是生物的一種，支配人類的好多原則，根本就是生物的原則。這些支配人類的原則，可以說是人類的行爲與思想的基礎。文化是人類的創造品，也可以說是人類的行爲與思想的結果。人類本身的行爲與思想，既不能不受生物的一些普通與基本的原則的支配，那麼爲了人類所創造的文化，也不能完全脫離了生物的一些普通與基本原則的支配。

而且，人類是要靠着其他的生物而始能生存的。在人類的生活中，差不多時時處處都不能離生物。舉凡人類無論是吃的，穿的，住的，以至於其他的好多需要，都是要靠生物，而與生

物有了密切的關係。假使在我們這個世界上，沒有了生物，——動物與植物，恐怕人類就不能夠生存，恐怕人類就要消滅。人類本身既不能生存，既要消滅，人類所創造的文化，也不能存在，也要消滅。

人類既要靠着生物而始能生存，那麼人類所靠着以爲生存的生物是什麼樣，是與人類所創造的文化是什麼樣，是有了密切的關係的。德國有一位哲學家曾說過：「人吃什麼，就是什麼。」(Mann ist was er isst) 這也許未必盡然，可是人類的食品，對於人類的本身的行爲與思想，不能說是沒有影響的。

人類的食品，而尤其是人類的動物與植物的食品，對於人類的本身的行爲與思想，既不能說是沒有影響，那麼人類的文化，也不能說是沒有受了這些食品的影響。因爲不只是人類的文化，是像我們上面所說，是人類的行爲與思想的結果，就是人類的行爲與思想的本身，以至人類所依賴以爲生存的動植物的食品的本身，往往就是所謂文化的本身。至少這些東西，往往就是文化的某一方面，或某幾方面。

我們可以舉出一些例子來說明，我們在上面所說的話。比方，我們說：南人吃米，北人吃麥，這可以說是南人與北人的食品的不同。可是，因爲食品的不同，遂產生了文化上的好多差異。所以若從農業方面來看，種稻與種麥，不只在耕種的方法上有了不同之處，就是耕種的工具，以至時間，與次數等等，也有不同之處。再如，肥料的施用，水量的多少，以及其他的方

面也有了很多的差異。若從工業方面來看，碾磨穀米的方法，與製造麵粉的方法，以至米廠麵廠，固有不同之處，就是如裝置米麵的口袋，也有了差異之處。又若從商業方面來看，米商，米店，與麵商，麵店，以及在轉運上，在量衡上，都有其不同的方法或器具。

又因爲吃米與吃麥的不同，所以在吃的品類上，吃的預備上，吃的方法上，都有了不同之處。在吃的品類上，吃麵的地方，有如麵包，麵條，饅頭，燒餅等等，而吃米的地方，有如乾飯，稀飯，米麵，米糕等等。在吃的預備上，吃飯的要煮而吃麵的要烤。在吃的方法上，吃飯就要用筷子，而吃饅頭燒餅，都可以用手。

我們在這裏不過是就我國的吃米與吃麵的地方的不同，而產生出文化上的差異來說。若再就中國人的吃米與西洋人的吃麵來比較，則其在文化上所產生的差別，更爲繁多，更爲顯明了。

又如，在中西文化尚未溝通之前，西洋人重吃牛肉，我國人少吃牛肉，因而在文化上，也有了很多的差異。因爲西洋人重吃牛肉，因而不只是用以牛皮製造各種物品，與用牛肉去製造各種食品，而且有了牛奶廠，牛油廠，乾酪廠等等的設立。這些東西，在西洋人的日常食品中，可以說是很重的食品，不只一日之中的午晚二餐，常常要有牛奶，牛油，乾酪，或是牛肉，就是早間的早餐，以至午後的茶點，也往往離不了牛奶，牛油，乾酪等等。因此之故，西洋人養牛，與其說是爲着耕田之利，或是交通之用，不如說是爲了食品之用。同時關於牛的飼

養，不只在農業上有了重要的意義，在工業上，與商業上，更有了重要的意義。

反之，在我們中國，牛的作用，主要是耕田。此外有些地方，用爲交通工具，或是像在古代用爲祭祀物品。牛肉既很少有人吃，牛奶以及由牛奶而製造的各種物品以爲食品，幾爲我們所不知道。所以，牛在農業上固有了重要的地位，在工業上，與商業上，却沒有多大的意義。

其實，照一般的人民生活來看，在西洋人的一日三餐之中，肉食與油質的成分，是比較的多，而在我們的日常食品之中，蔬菜與穀類的東西是比較的多。這雖然是由於西洋各國，與我們國家，在貧富上，有了不少的差異，然而所謂貧富的經濟現象，不只是文化的現象的一方面，而且貧富的現象，對於文化的其他方面，往往也有了影響。

動物與植物，因爲人類的吃的主要物品，而佔了文化上的重要的地位，動物與植物，也爲人類的衣的必需原料，而佔了文化上的重要地位。比方，棉類，蔴類，以至樹膠，皆可用以做衣料衣服的植物，而棉紗在現代的穿的問題上，更爲重要。就以我國目前的情形而說，推廣種植棉花的區域，是農業上的急務，而怎樣供給紡織工廠以原料，也是工業上的重要問題。其實，棉紗紡織工業，在抗戰以前，是我國的重要的重工業，都歷這種工業，在我國的經濟上，以及文化的其他方面的重要性，可想而知。又如，英國在工業革命的初期，棉紗紡織工業，是英國的最重要的工業。這不只是對於當時的英國的國民生活，有了很大的影響，就是與了英國的殖民地，這就是供給這些工廠以原料的殖民地，也有了不少的關係。

棉花本產於印度，在唐朝其種始傳入於我國，然而直到近代，我國對於種植棉花，始特別加以注意。在棉紗尚未大量採用的時候，除棉布以外，麻布也是我國製作衣服的主要原料。麻布亦叫作夏布，人們所說布衣，也就是麻衣。樹膠用為衣服，乃是最近的事，而主要是用為雨衣，鞋帽等物。近來這種用途，很為流行。此外，近來科學發達的國家，還用木料樹皮為衣料的。德國自歐戰發生以後，這種化學工業，很為發達。這麼一來，植物在穿的問題上的重要，更為顯明。

動物之可以為衣服的原料的，如蠶絲，獸皮，獸毛。蠶絲的利用，在我國歷史很久，據說是黃帝之妃嫘祖所發明，而在古代希臘的時代，已傳入歐洲。羅馬時代的貴族，以及後來的一般歐洲人，都把絲當為寶貴的東西看待。故絲的輸入歐洲，在中西文化接觸史上，佔了很重要的地位。古代的歐洲人，還因此而叫我國為絲國。主要的是歐洲人需要中國的絲，故中西的陸道交通，雖有了許多的困難，經過許多的間接轉送，始終能夠通達。一部分的，也是因為歐洲人需要中國的絲，所以引起中西海道的溝通，以至美洲大陸的發現，而與近代的西洋文化的發展，有了不少的關係。至於絲在我國的歷史上，在農業上，在工業上，在商業上，所佔的地位的重要，是用不着說的。

獸皮獸毛，本是原始民族而特別是在寒帶的原始民族所常用以禦冷的。在文化進步的社會中，獸毛，而尤其是羊毛，却用以為布料。英國的羊毛織物，是世界聞名的，而在英國的工業

上，也佔了很重要的地位。羊毛爲我國西北出產的大宗，故光緒初年，左宗棠曾在甘肅蘭州設立織呢總局。這個工廠雖沒有什麼成效，然而也是我們毛織工業的嚆矢。至於我國男女所穿的皮長袍，而特別西洋女子所穿的皮外套，雖是只用原來的各種獸毛而略加以人工的修飾，然而却成爲現代的最時款而較貴重的衣服了。

從住的方面來看，樹，竹，稻，草，都可以說是建房舍的主要的材料。原始人類，棟樑門窗，固多要用木用竹，牆板地板，也多要用木用竹。此外，用板、竹、稻、草、以蓋屋頂的，也隨處可見。我們知道，在原始社會的房舍的材料，多是採用植物，至於植物稀少，像蒙古各處的人民，又用獸皮以爲房舍，所謂蒙古包，就有用獸皮做的。

其實，就是在文化進步的國家，像在美國在一般的大城市的近郊，而特別是在小城市與鄉村中的住房，大半是用木蓋的。至於熱帶地方，如南洋各處，木屋草屋之普遍，更爲顯明。至於我國，凡是木材較富的地方，還是多用木材去蓋房。四川貴州湖南雲南各省，在鄉村裏，建造房子固多用木用竹，在城市裏，也多用木用竹。又如海南島的椰樹很多，故用椰樹去蓋房子的，很爲普遍。

近代鋼鐵水泥工業發達，有些偉大建築，差不多完全可以不用木料，然而地板，門戶，還是多用木材，就使整個房舍可以不用木材，而各種傢具，恐怕有了不少還不能不用木料，或藤竹之類的。

從行的方面來看，在機器尚未發明的時候，或是機器尚未普遍的地方。所謂水行用舟，陸行用車，可以說是主要的是用植物的材料，或是動物的力量，以爲交通的工具。船是用木作的，古人所謂刳木爲舟，就是這個意思。這無論是文化較低的社會，或是文化較高的社會，都是一種很普遍的現象。所以就在機器發達，汽船盛行的現代，不只是木船是到處可見，就是輪船也多是用木。所以，比方暹羅的著名的柚木，直到現在，還是大宗的輸到歐美各國，以爲造船之用。此外，如竹，如草，也可以作船桅，船帆之用。至於木料竹草缺乏的地方，有時也用獸皮以作船的。

造船固多要用木，造車也多要用木。無論用人力或獸力去推拉的各種車，多是用木作的。車輪，車身，在機器與樹膠尚未通用之前，車的一切材料，很少有不用木材的。直到現在，火車的車兜，鐵路的枕木，還是利用木料。

至於拉車的動力，在機器尚未發明的時候，或在機器尚未通用的地方，主要是利用各種獸的力量，而最普通的是馬車，騾車，牛車等。利用各種獸類以爲交通工具，這是古今中外的陸地交通的最普遍的事情，各地方的人類，都會利用其本地所出產馴善的獸類，以爲交通工具。

比方，在暹羅，緬甸，印度各處多產象，故象變爲這些地方的重要的交通的工具。在象的背上，置了一個木架，以爲行旅座位。從前在這些地方的皇帝出巡，也是往往乘象，而近代在

暹羅的森林中，用以轉運笨重的木材，主要也是用象。

又如在亞刺伯各處的沙漠中，人們又常用駱駝以為交通的工具。駱駝不只是性溫順而力強，而且在其胃中附了纍纍的小囊，可以預貯飲料，在旅途中，可以用此以解渴，而能於數日中不飲水，故最宜於旅行沙漠。

至於美洲北部的依士企摩人所住的地方，因為別的獸類缺乏，人們遂用犬以為交通的工具。

除了獸類之外，鳥類之中的白鴿，也可以用為交通的工具。白鴿可以帶信，故從前的軍隊中，常常飼養白鴿以傳達消息，後來因為人們發明了無線電，故白鴿的效用，差不多完全廢止。

動植物的原料，除了在人類的衣食住行各方面，佔了很重要的地位之外，在物質文化的其他方面的用途，也很廣大。人們醫治疾病的各種藥品，主要的是動物與植物。相傳神農嘗百草以治病，可見得用植物以為藥品的歷史是很久的。現在最普通用的金雞納，也豈不是一種植物嗎！至於北方國人所用的鹿茸，外人所製的魚肝油的種種補藥，又豈不是動物的東西嗎？

此外，人類所用的各種工具，玩具，也是多用動物植物的原料。木材，竹，籐，與各種獸骨，獸皮，都可以作各種工具與玩具。寫字的毛筆，辦公的皮袋，裝東西的木盒，竹籃，籐箱，以至骨紐，牙籤，以及幼稚園裏小孩所玩的東西，無一不是用動植物的原料的。

上面是從物質文化的衣食住行以及其他方面的生物的基礎來看，我們若再從所謂漁獵，畜牧，與農業各種社會的文化來看，那麼我們更會覺得文化是深受生物的影響的。所謂漁獵的社會，根本是以捕漁與打獵爲生的。所謂原始的人類，文化尚未發展，而其主要的食品，是自然的產品，而魚與各種獸類，就是他們的主要食品。他們的漁獵團體，旣不很大，他的社會組織，也並不完密，而且在這種社會裏，連了固定的領袖，也不一定是有的。在漁獵的時候，那一位是比較的技術精明，或體力強壯的，就是領袖。可是，除此以外，他在社會裏，並不一定有了特殊的地位。至於所謂固定的政府組織，或其他的社會組織，更是談不到的。所以，總而言之，從文化的物質方面來看，這種漁獵的團體，是依賴着自然的魚獸爲生的。從文化的社會方面來看，這裏漁獵團體是爲着漁獵上的合作而存在的。

至於畜牧或遊牧的社會，也是以生物而特別是動物爲生的。這種社會與漁獵的社會的不同之處，是前者是依着漁獵或自然的動物以爲生，而後者是靠着飼養動物以爲生。我國的蒙古各處的民族，直到現在，還是一種遊牧的民族。牛馬與羊，可以說是他們所飼養的主要的獸類，他們的衣食住行的原料與工具，主要的也是他們所養的動物。他們在經濟上，以至在社會上的地位，也是以他們的畜物的多少以爲標準。

漁獵與遊牧的團體，都是流動的團體，而非固定的社會。前者是隨着有魚有獸的地方而遷移，而後者是隨着有水有草的地方而遷移。飼養動物的人們，除了飼養動物以爲自己的食品之

外，還要尋找食物去供給畜物。畜物所要的是水草，所以他們不得不尋找有了水草的地方而居住。假使某個地方的水草缺乏了，他們又不得不遷移到其他的地方。

至於農業的社會，就不是這樣。農業的社會的人民，雖也飼養家畜，如牛，馬，豬，羊，鷄，鴨之類，然其主要職業，可以說是耕種。家畜往往是一種副業，而且牛馬又往往是爲了耕種之用。植物中的蔬菜五穀的栽種，是要在一個固定的地方的，而且要候到一定的時期纔得收獲的。所以從事耕種的人們，不能不有固定的住所。又農田的耕種，若能善於保持土壤的生產力量，則世世代代，都可以在一個地方居住。因此之故，社會的組織，比較完密，而鄉土觀念，也比較濃厚。同時居住既能固定，則從一個地方而逐漸的擴充其範圍，也比較容易。因而較爲固定，而又較爲廣大的社會組織，也較易產生。

農業社會的文化，在其內容上，既較爲豐富，在其發展上，也較爲進步。因爲農業社會，除了耕種植物之外，也多飼養家畜，而與畜牧的民族有相同之處。反之，畜牧社會，除了畜牧之外，並不耕種植物。至於漁獵社會，除了靠天然的漁獸之外，不只不會耕種植物，而且不會飼養家畜。專只捕漁打獵以爲生，其所需要的智識，經驗，與工具，是比較的簡單，若是依賴飼養家畜以爲生，其所需要的智識，經驗，與工具，又必比較的複雜。至於以耕種而兼畜牧爲生的，其所需要的智識，經驗與工具，又必更爲複雜。而所謂智識，經驗，與工具的繁雜，就是表示文化的內容的豐富，就是表示文化的發展的進步。

我們這裏所說的漁獵，遊牧，與農業的各種社會的文化，不只是在物質方面，是靠着生物為基礎，就是社會方面，也是靠着生物為基礎。至於所謂工業社會中的工業品，以至商業社會中的商業品，也是多為植物與動物。世界海道溝通以後的一班商人，從西洋運到東方的工業品，如呢絨之類，豈不是從生物的原料而來嗎？同時，這些商人從東方運到西洋的主要商品，如香料，如絲布，也豈不是從生物的原料而來嗎？自機器發明，而特別是科學發達之後，我們日常生活中所用的工業品與商業品，纔逐漸的有了好多是從無機物中製造出來。然而這也並不是說動植物之可以為商業品與工業品的，遂因之而減少。反之，動植物在以前之為人們所不會利用的，現在却因了科學的發達而多為人們所利用。樹膠就是一種很好的例子。樹膠的利用，歷史雖是很短，然而其在工業與商業上的重要性，是很顯明的事情。

動物植物對於所謂漁獵，遊牧，農業，工業與商業各種社會文化，固有很大的影響，就是對於文化的社會的其他方面，也有很大的影響。比方，以家庭而論，家庭是社會的一種，而又是社會的基礎。家庭的成立，是由於男女兩性的結合，而這種結合，根本就是基於生物的原則上。家庭是一個社會的組織，也是人類的生理的關係，這種組織，這種關係，一方面是為着滿足性的欲望而存在，一方面也是為着遺傳子孫後代而存在。所以父母子女的關係，是生理的關係，而受了一般的生物上的遺傳的原則所支配。所謂父母子女如骨肉，兄弟姊妹如手足，這不只是一個比喻，而也是一個生理的關係的顯著的表示。

家庭的組織，固有其生物的基礎，所謂宗族，氏族，以至種族，民族的團體，也可以說是以生物爲基礎。因爲這些團體，主要的都以血統的關係而成立。所謂血統的關係，也是一種生理的關係，也受了一般的生物的原則的支配。所以同了一個宗族或氏族上的人們，固有其生理上的相同之處，就是同了一個種族或民族的人們，也有其生理上的相同之處。

我們所謂宗族的制度的形成，是由於同祖同宗，而所謂同祖同宗的宗族，除了有了血統的關係之外，也可以說是家庭的放大。因爲既是同了祖宗，那麼追源逐本，是由於一個父親傳遞下來。一個人生了幾個兒子，兒子又生了好多孫，孫又生了好多曾孫，繼續不斷生傳下去，使原來那個簡單的家庭，在幾代相傳之後，就成了一個宗族。至於民族的社會，雖不一定是從所謂父系的家庭傳遞下來，然其傳遞下來的關係，也是血統的關係。其實，就是原始民族中所流行的圖騰制度，也是可以說是有了生物的基礎。因爲在同一圖騰的人們，是同一的祖宗，所謂祖宗，照原始的民族看起來，有時也許是一件無機的東西，如石頭之類，然而最普通是植物，而特別是動物。比方，以龍爲祖宗的是拜龍，以蛇爲祖宗的是拜蛇。

同樣，種族或是民族，也有其生物的基礎。因爲種族與民族都有了血統的關係。其實，種族這個名詞，根本就是生物學上的名詞。至於民族的組成，雖以語言宗教歷史風俗等等爲要素，可是血統的關係，也可以說是形成民族的要素之一。所以，所謂漢族，或英人，美人，德人，法人，除了政治上的意義之外，往往是有了種族或民族的意義。一個中國人與別的中國

人，有其相同之點，一個英國人與別的英國人，也有其相同之點。這也可以說是生物上的一種共同的現象。一個中國人別於一個英國人，這也可以說是生物上的一種差異的現象。

近代的國家主義，大致上，是以民族主義為基礎。英文上的 Nationalism 在中文上，可以譯為國家主義，也可以譯為民族主義這個意思。因為，近代國家的形成，大致上是以共同的民族為基礎，民族既有了生物的意義，民族國家，也不能說是沒有生物的意義。此外若照亞里士多德的說法，人是政治的動物，那麼政治的組織，或是國家，就已含有生物的意義的。

文化的物質方面，與文化的社會方面，固有其生物的基礎，文化的精神方面，也有其生物的基礎。比方，崇拜祖宗是一種宗教的信仰，然而這種信仰，是基於血統的關係。又如崇拜生物，也是一種宗教的信仰，然而這種信仰，是以生物為對象。暹羅人崇拜象，馬來人崇拜虎，這也是宗教的信仰，這種信仰，也以動物為對象。陶淵明愛菊，周敦頤愛蓮，或是一般人都喜牡丹，或是普通人都愛花木，這種喜愛，除了有了一種審美上的精神之外，還有了一種人生觀的表示。我國人的好多詩歌，詞賦，以至圖畫，雕刻，都喜歡寫作花草木竹，這是受了植物的影響的一種表示。至於西洋人好多小說故事，以及圖畫，雕刻，較喜歡寫作動物人物，這又是受了動物的影響的一種表示。這是否由於中國民族很久以農業為生，而西洋民族本偏於遊牧過活，我們不必在這裏加以討論，然而兩種民族的喜好不同，不能說是與生物完全沒有關係。至少，我們可以說，一個愛花的人，與一個愛犬的人的觀念，總有多少不同之處，而這種不同

之處，也就是文化的精神方面的不同。

不但這樣，我們知道，一個地方的出產大宗，若是某種植物，或某種動物，那麼這種植物或是這種動物，對於這個地方的文化的各方面，都有不少的影響。比方，在馬來半島的出產大宗是樹膠，因而在馬來各處，不只是樹膠園林遍地，樹膠工廠林立，樹膠商店很多，而使樹膠在這個地方的經濟上，佔了最重要的地位，而對於這個地方的政治，立法，教育，娛樂等等，都有關係。樹膠價値很好，則整個馬來半島都呈了繁榮的現象，樹膠價錢不好，則整個馬來半島又呈了衰落的現象。又如，廣東順德的蠶絲，是全國聞名的。蠶絲價錢若好，不只整個順德的農田，都差不多變爲桑田，同時順德的各處的學校經費也有辦法，大良各處的茶樓酒館，人山人海，演戲祝神，種種娛樂節期，倍加熱鬧。而且因爲採桑抽絲，多用女工，使女子在經濟上有了辦法，因而順德的女子，有了很多遂不願結婚。就是結婚，他們願意自己出錢而爲丈夫討姨太太，而自己却老是住在娘家或姊妹會，自吃其力，這就是不落家的風俗。反之，若是蠶絲無價，則桑田變爲蔗田稻田，甚至掘爲魚塘，學校大受影響，茶樓酒館，顧客零落，戲也不演，神也無運，女子多要跑到廣州當老媽。

這不過只是隨便的舉了兩個例子。此外，又如泰越的米木，西北的羊毛，對於這些地方的經濟以及文化的其他方面，都有同樣的影響。

我們上面是指出動物與植物對於文化的各方面的影響，我們現在再來看看人類自己對於文

化的影響。我們已經說過，人類本身就是生物之一種，動物的一種，文化既是人類的創造品，那麼人類的品質如何，與人類的數量多少，對於文化的各方面，也免不了有影響。

從人類的品質方面來看，有些學者以為人類因受遺傳律的支配，所以人類所創造的文化，也受了遺傳律的支配。遺傳好的人，對於文化上的貢獻，必較多較大。遺傳劣的人，在文化上的貢獻，必較少較微。由這種理論推衍起來，而應用到人類種族方面，遂有人類的種族不平等與文化的優劣的學說。哥賓諾（A. De. Gobineau）的人類不平等論（Essai Aur L'inéqulité des Races humaines 1853-55），與張伯倫（H. S. Chamberlain）的十九世紀的基礎，(Grundlagen des Neunzehnten Jahrhundert 1899) 可以說是解釋這種學說的代表著作。他們以為文化的優劣，是由於種族的遺傳的不同。照他們的意見，世界上最優秀的種族，是白種人，而在白種人之中，又以諾迪克（Nordic）族為最優秀。因此之故，世界上最超越的文化，是由這個種族所創造的。張伯倫以為十九世紀的文化的基礎，是由於這種種族所建立，而哥賓諾以為白種人假使要在文化上保持其超越的地位，必需先保持其優秀的種族。反過來說，假使這個優秀的種族，而與別的低劣的種族混合起來，如互通婚姻，則必不能保持其固有的優秀的品質，而其結果是這個種族在文化上的超越的地位，也必因之而失掉。

我們應當指出，人類在個人與個人之間，固有其智愚的區別，然而在種族與種族之間，並沒有優劣的不同。所以文化的高低，並非由於種族的不同。關於這一點，我們當在下面，加

以解釋，這裏只好從略。

此外，近代又有些優生學者，以為人種可以改良。優生學者之所以這樣看法，是因為在動物與植物上，用了科學的方法，去改良其種類，曾有顯著的效果。因而應用這種方法於人類方面。我們不能不指出，動物與植物的改良效果，就我們所看到的，只是軀體方面，人類在軀體方面，若加以適當的調養，無疑的可以使一個柔弱的軀體，變為一個強壯的軀體。可是這種軀體的改善的方法，是否也可以應用到智力方面，而使人類的智力也得以改善，這是一個很大的疑問。

自然的，我們不能否認，智力是與他人一樣而同時軀體却比別人為好的，在工作的成就上，當然佔了較好的地位。所以，在一個社會裏的人們，若能人人對於身體的康健，都能注意，那麼這個社會的人們，在其工作的成就上，也當然佔了較多的地位。從這方面看，身體的康健與否，不能不說在文化上是有了多少的直接或間接的影響，而所謂優生學對於人類的功用，至少是有根據的。

人類的軀體的強弱，對於文化固有了多少的影響，人類的年齡，以至性別，對於文化，也有了多少的關係。其實，強壯的身體大致是壽命延長的表示，而壽命的延長，在個人的成就上，固有了關係，在文化的貢獻上，也有關係。反之，因為身體的衰弱而早夭，而同時其智力聰明並無有超越他人之處，則無論在個人成就上，在文化貢獻上，都必有限。這是一個有了專

實證明的淺白的道理。

不但這樣，在一個社會裏，假使老人或小孩的數目過多，而壯年的人們的數目過少，這是一個不健全的社會，而對於這個社會的文化的發展上，必有多少的影響。因為壯年的人們太少，而老弱的人們太多，不只是缺乏了發展文化的中堅份子，而且過多的老弱的人們，必變為少數的壯年的人們的過度的負擔，而阻礙文化的發展。

至於男性太多，或女性太多的社會，則兩性的匹配上，必有了問題。同時從這一個問題而必引起好多其他的問題。比方，在這次戰爭中，德國已經感覺人力的缺乏，然而這裏所謂人力，主要是指男性而言。有些人說，德國也許為了人力的缺乏而至於失敗，這是戰時的影響。至於戰後男性的劇烈減少，對於今後國力的恢復上，與文化的建設上，無疑的也有很大的影響。

從人類的數量方面來看，在一個社會裏，人口若太過稀少，而又分散在各處，則所謂分工合作的原則，既少能實現，則專門技術的發展，必不容易。文化的進步，是依賴於分工合作的歷程，與專門技術的發展。所以，人口衆多而集中，是文化發展的一個條件。都市無論是在歷史上，或在現代之所以成為文化的中心，成為文化的高度，也就是由於人口的衆多而集中。

我們也得指出，人口若過剩而物資的供給若太少，也是文化的病態。百多年前馬爾薩 (R. T. R. Malthus) 在其人口原理 (Essay on the Principles of Population 1799) 一書裏，

以爲人口的增加，是幾何式的，而食物的增加，是算術式的。因此之故，在最近的將來，人類若不趕快去設法限制人類的增加，人類的前途，是很危險的。我們知道，百餘年來，世界人口雖增加得很多，然而因爲科學的發達，物資的增加，人類直到現在，並不像馬爾所預料的那麼危險。

然而，又有些人以爲世界上的土地與資源，究竟有限，無論科學怎樣發達，總不能取之不盡，用之無窮。而同時人口的增加，若還是繼續不斷，那麼總有一天，世界有了人滿的大患與缺乏物資的危險。所謂新馬爾薩主義 (Neo-Malthusianism) 的理論，就是根據於這些事實而產生。

假使這種理論是對的話，那麼到了人類太多，而物資太少的時候，不只文化不能發達，就是人類也難生存。然而我們以爲這種看法，也是有些杞人憂天的看法。因爲科學的發達，不只在節制生育上的辦法，較善得多，而且在開闢新世界的理想，也較易實現。四百五十年前的哥倫布，可以用了帆船去發見美洲，四百五十年後或是一百五十年後，安知不會有人乘了飛機去漫遊月球。而況，在今日文化較高的國家的人口的增加的速度，已較爲減低，而這種趨勢，是隨着文化的進步而愈爲顯明，所以世界要有人滿的憂慮，至少還是過早罷。

第七章　心理的基礎

除了文化的地理與生物的基礎之外，文化又有其心理的基礎。孟子說「作於其心，害於其事，作於其事，害於其政。」孟子這裏雖是指出邪心對於政治上的惡影響，然而也可以說是以心理的現象，去解釋文化的政治方面。至於一般的唯心論者，以為世界的一切，都是心的反應，這種看法，無疑的，也以為文化是以心理的現象為基礎。

心理的現象的起源，並非始於人類。從一個單細胞的動物，像阿米巴 (Amoeba)，以至高等動物像人猿，都有其心理的現象。然而既只有人類，纔有文化，那麼人類的心理的現象之於其他的動物的心理的現象，也必有其差異之點，而這些差異之點，就是人類的心理之所以成為文化的基礎的根本原因。

我們知道，從一個單細胞的動物，以至高等動物，都有其心理的現象。然而，我們也知道，單細胞的動物心理的現象，是與高等動物的心理現象，也有其差異之點。其實，一個阿米巴的心理的現象之於一個人猿的心理現象的差別，比之一個人猿的心理現象之於我們人類的心理現象的差別，較大得不知多少千萬倍。可是，阿米巴固是創造不出文化，人猿也創造不出文化。只有人類，纔能創造文化。從此，可以見得人類的心理現象之於人猿的心理的現象的差

別，也許是微乎其微，然其所包含的意義，却至爲重大，而其所產生的結果，也正如天壤。

從動物的演進的歷程來看，單細胞的動物的心理的現象，至爲簡單。魚類的心理現象，較爲複雜，哺乳動物的心理現象，更爲複雜。至於人猿的心理現象，則又更爲複雜。然而心理現象之最複雜的，還是人類。

頭腦是心理活動的中心，從理論方面看起來，人類的頭腦，雖比較人猿的爲大，與比較人猿的爲複雜，然而大致上是沒有很大的差別的。人類的腦子所有各部分，與人猿的腦子所有各部分，都很相似。所以，我們若把人猿的腦子去解剖而研究其生理與其功用的所在，我們也可以明白人類的腦子的生理及其功用的所在。

人類與人猿的腦子，在生理上既不大容易找出區別，在心理上，從某方面來看，也不大容易找出區別。比方，有些動物的知覺，比起人類的知覺，還較爲靈敏。耶基斯（R. M. Yerkes）教授以爲非洲的大人猿，能表出好多種的情緒，剋勒（W. Koehler）教授又以爲這種人猿，有了與人類的同樣的解決問題的智力。

然而在心理上，從別一方面看起來，人類與其他的動物與人猿，却有了分別之處。因爲前者的創造的智力，特別顯明，而後者的創造的智力，少有表現。而且，因爲前者的記憶的能力特別發達，而後者的記憶的能力，不能耐久。

因爲人類的創造的智力，特別顯明，使人類有了機械的發明，有了哲學的思想，有了審美

的興趣，高等動物，而尤其非洲的大人猿，雖然可以利用現成的工具，如棍，如石，如繩，然却不能創造出這些東西。人類能夠創造各種工具，使其物質文化能夠發達，這些物質文化，是使人類統治其環境的。人類有了哲學，思想，所以對於事物現象，能夠加以分析，能夠加以概括，而所謂幻術，宗教，以至科學等等，都因之而產生。又據一般研究動物的，行爲的人的觀察，動物雖有審美的興趣，然其興趣是消極的，人類除了有了這種消極的興趣之外還有積極的興趣，使圖畫，雕刻，音樂種種得以產生。

總而言之，人類因爲有了特殊的創造的智力，使人類有了文化，而動物却沒有文化。但是假使人類只有了這種創造文化的智力，而沒有記憶的能力，則人類的文化，是不易發展的。因爲人類有了記憶的能力，人類對於以往所作的事情，及其所作的事情的方法，都成爲人類在目前或在將來所作的事情，以及其所作的事情的方法的先例。能夠記憶這些先例，人類可以進一步去發明或創造新的事情，新的方法。這樣的繼續不斷的累積起來，文化纔有發展，纔能進步。

反之，動物所能思想的東西，往往只限於目前，或至多也不過是最近的現在。他們對於過去的事情或方法，既很容易的忘記，他們對於將來的計劃，更少有準備。

這種的差異，在最原始的人類的社會中，人類的文化既很爲低下，很爲簡單，其生活若把來與高等動物相比較，未見有什麼的很大差異，可是若把現代的最高的文化的社會中的人類生

活，而與最高等的動物的生活來比較，則其相差之遠，那是不可想像的。

此外，人類的語言，也是動物所沒有的。人類之所以能夠說話，無疑的也是由於人類的發音器官，是與動物的發音器官，有了不同之處。然而也不能不說是由於心理上的區別。這不只是因爲人類有了特殊的記憶的能力，而也是因爲由於人類有了特殊的創造的智力。假使人類不能創造各種的意義的聲音，那麼語言是很簡單的。同時，假使人類沒有這種特殊的記憶的能力，那麼說話之後，不久就要忘記，則語言也是不會發展的。語言是文化的要素，然而同時又是人類的心理的表示。

人類之所以有文化，雖由於人類的心理有了特殊的地方，然而一般的研究心理學的人們，對於文化的心理的基礎的解釋，意見很爲參差。我們在這裏只能把一些比較重要的心理的要素，加以說明。

有好多學者，以爲欲望是文化的發生與發展的原動力。美國的社會學者如華德(L. Ward)，就是這樣的主張。華德以爲文化是人類的成績(Human Achievement)，而人類的成績，是由於欲望而來。欲望是社會原動力，也是文化的原動力。換句話說，就是人類一切行爲的主要的基礎。

欲望是天賦的衝動。未得滿足的表示。大致上，可以分爲三種：一爲保持個體的欲望，一爲綿延種族的欲望，一爲發展社會的欲望。所謂保持個體的欲望，也就是要求營養的欲望，有

了這種的欲望，人類乃從事於勞動。同時，為着要求勞動的有效，人類必須繼續的對着一定的目的而加以努力，以求實現這種目的。實現這種目的的歷程就是發明。工具的利用，與食物的貯藏，都是這種努力的結果。

綿延種族的欲望，也就是所謂生殖的欲望。性欲的戀愛，是這種欲望的表現。人類從天然的性欲的戀愛，而產生了所謂浪漫的戀愛，再進而產生了所謂婚姻之愛。婚姻之愛，是比較固定的。這種婚姻之愛，是人類日常生活與社會生產的基礎，而使社會達到高度的精良與完密的組織。

婚姻之愛，是男女兩性的結合，而成為家庭的表現。從母性所產生出的母愛，表現了異常高度的勇氣。為了保護她的子女的原故，母親往往做出好多可為驚訝的行為，而這種行為，也是人類成績的一種表示。

從男性方面來看，所謂父系的家庭以至從父系的家庭，而產出各種的血統的團體，以至種族的觀念，都可以說是由於父親兄弟方面的慈愛而來。華德以為在原始的社會裏　母權是較大的，父權是後來纔發展的。故人類家庭的發展，是從母系而趨於父系。在父權統治的社會裏，男女是不平等的。這不只是在經濟，政治，法律，教育各方面不平等，就是在服裝方面也不平等。婦女所負載的各種裝飾品，就是一種束縛和痛苦的表徵。華德以為在未來的文化裏，男女是應該平等。華德提倡所謂女性中心論，就是引起近代婦女運動的一種理論。

假使我們把文化分爲物質，社會，與精神三方面，那麼大致上所謂營養的欲望，是物質文化的動力；而所謂生殖的欲望，是社會文化的原動力；華德把這兩種欲望當爲體質力的。至於他所謂發展社會的欲望，華德叫作精神力，或是我們所謂爲精神文化的原動力。

發展社會的欲望，照華德的意見，可分爲三種，一爲道德的，二爲審美的，三爲智識的。道德的欲望，是有兩方面的：一爲民族的，一爲個人的。個人的道德，是築在互愛的基礎上。所謂互愛是願意犧牲自己的時間，精力，以爲他人謀利益。同時，希望他人這樣的去待遇自己的心理。民族道德，大都是風俗的產物。華德以爲所謂責任，就是有益於種族的安全的行爲，而所謂美德，就是生活與品格上的適合於人類的保存與繼續的態度。人道主義，就是一種道德。這種道德的目的，是改善社會，使人類保持最大的享樂，減至最少的痛苦。

所謂美感的欲望，是一種要求顯著與深刻的平衡，與對稱的形式的欲望。一切風景都有其平衡與對稱的形式，然後能夠引起人們的美感。圖畫，雕刻，以至園藝，固是這樣，就是自然的景色，也是這樣。其實，所謂圖畫，雕刻，而特別是園藝，大都是自然的模仿，自然的縮影。

從視官而引起的美感，固要平衡與對稱的形式，從聽官而引起的美感，也要有平衡與對稱的形式。音樂上的聲調，能夠喜悅人們的耳鼓，必有其抑揚高低的聲調。華德以爲普通樂器的發明，已使音樂逐漸成爲一般普通人所享受的東西，但是圖畫與雕刻，還是少數天才的作品，

與少數富有的專利而不易通俗化的。

華德又把智識的欲望，分爲三種：一爲探求智識，二爲發現眞理，三爲傳播智識。人類在少年的時候，對於探求智識的欲望，至爲熱烈。不過少年在探求各種事物的智識的時候，往往缺乏辨別的力量，是要候到發見眞理的欲望的時候，人們纔感覺到愉快。於是他們又進一步而努力於智識傳播的工作。華德舉出四種傳播智識的方法，這就是談話，教訓，演講，與著作。

上面是從欲望的分析方面來看。從欲望的發展方面來看，人類在早期的時候，其所需要的東西，是偏於物質的文化方面，後來纔逐漸的致力於非物質的文化。這種文化的發展，也是表示人類是從盲目的欲望而趨於理性化的欲望。所以文化的進步，也就是理性的發展的表示。華德以爲文化的發展，是有目的的。而且，文化的發展，是無限量的。欲望的本身，因不能使其完全理性化，而往往有了很多的情感的作用，然而在社會的導進（Social Telesis）的原則之下，情感也可以利用以爲推進文化的力量。從這方面看起來，華德是屬於樂觀派的思想家。

以欲望去當爲文化的發生或發展的學者，不只是華德一個人。羅斯（E. A. Ross）以及好多的學者，都偏於這種看法，雖則他們也有了很多差異之點。我們在這裏，所以只舉出華德的見解，以當作一個例子來解釋，主要是因爲華德的見解，是一種發展較早而影響大的見解。

又有好多學者以興趣去解釋文化的發生與發展。奧國的拉山荷斐（G. Ratzenhofer）在其社會學的認識（Die Soziologische Erkenntnis 1898），及其政治學的性質與目的（Wessen und Zweck der politik 1893）裏，曾指出所謂社會的生活，或是人類的文化，不外是由於各種興趣所組成的。興趣是內在的必要，是社會的原動力，是文化的原動力。

拉山荷斐分興趣爲五種，一爲種族的，或性的興趣；二爲食物和自存的，或生理的興趣；三爲個人的興趣；四爲社會的興趣；這是包括家庭上，階級上，以及國家上的興趣；五爲超越的興趣，這是一種不可見與最後的絕對的，或是宗教與哲學上的興趣。

美國的司馬爾在一九〇五年所出版的普通社會學（General Sociology）一書，曾把拉山荷斐的興趣的學說，加以修改，而分爲六類，一爲求康健的興趣，這可以說是爲着保持生存的整個意義中產生出來，而包括了食物的興趣，兩性的興趣，工作的興趣，以及用體力以求滿足的一切欲望；二爲求財富的興趣，這就是財富的獲得，與支配的欲望；三爲社會性的興趣，各個人對於精神生活的溝通的欲望，就是這種興趣的表示；四爲求知的興趣，這是從好奇的心理中所產生出來的；五爲求美的興趣，這就是欣賞物質現象或精神現象的興趣；六爲求公正的興趣，這是貫通所有其他的興趣。

又如，近來馬其維（R. M. Maciver）在其社會學（Society）一書裏，也是以興趣去說明文化的。馬其維以爲興趣是意識的對象（Object of Cousciousness），而與態度，這就是意識的

方式（Mode of Consciousness），有了密切的關係。

馬其維分興趣爲二大類：一爲初級（Primary）的興趣，一爲次級（Secondary）的興趣。馬其維叫前者爲文化的興趣（Cultural Interest），後者爲文明的興趣（Civilizational Interest）。前者又可以叫作自足的文化的興趣，而後者可以叫作利用的文化的興趣。初級或自足的興趣，是一種內在的滿足，文學，音樂，藝術等等，是由這種興趣而產生的。次級，或利用的興趣，是一種外表的需要。這種興趣又可以分爲三種：一爲經濟的，一爲政治的，三爲技術的（Technological）。此外，尚有別的興趣，如教育的興趣，可以說是介於上面所說的兩種興趣之間。因爲這種興趣一方面是自足的，一方面又是利用的。其實，照馬其維看起來，在概念上，文化固可以用興趣而分爲初級的，或次級的，自足的，或利用的，然而文化的各方面，往往又包含了這兩種興趣。教育也不過是一個比較顯明的例子。關於這一點，我們在上面已經說過，不必再述，這裏所要注意的，就是興趣之於文化的關係。

此外又有些人以爲文化的基礎是築在人類的態度或其他的心理要素，如意志，或情操等等。態度是心理的現象，有些人以爲態度是動作的趨勢，有些人以爲態度是一種未完的動作，又有些人以爲態度是一種未完成的或可能的適應的行爲的過程，而文化可以說是態度的對象。法利斯（E. Faris）在應用社會學雜誌（Journal of applied Sociology vol. 9. 1925.）所發表社會態度的概念（The Concept of Social Attitude）一文裏，以爲態度是文化的主觀方面

(The Subjective aspects of Culture)，而對象爲態度的外表化 (The Externalization of the Attitude)。法利斯還分態度爲下列四種：一爲遺傳的態度與習得的態度，二爲有意的態度與無意的態度，三爲團體的態度與個人的態度，四爲潛伏的態度與活動的態度。文化的各方面，既是這些態度的外表，那麼文化之於温度的關係的密切，可以概見。

又如，人們所謂有志事竟成，是如尼采 (F. W. Nietzsche) 所謂意志即權力 (Will to Power)，可以說是以意志爲行爲或文化的原動力了。又如有些人說情之所至，金石爲開，可以說是以情爲動作或文化的原動力。這都是注重於心理要素的某一方面，以爲說明文化的發生或發展的原動力，而成爲文化的心理的基礎。

我們不能否認意志堅強與否，是與事業的成就與否有了關係，而偏重於感情的人們，對於社會與文化，他也有很大的影響。其實，有人以爲不只是宗教與文學，往往是感情的產品，就是哲學上的浪漫主義，以至政治上的民族主義，革命運動，以至獨裁政治，都有了感情的作用。

此外，又有些人以爲人是理性的動物，人之所以能夠創造文化，主要是由於理性。他們以爲哲學而尤其是科學，主要就是理性的產物。人類之所以能夠征服自然，人類之所以別於禽獸，都是由於理性。在歷史上，我們曾聽過所謂理性的時代，這也不外是表示在這個時代裏的文化是以理性爲基礎。

近來還有好多學者，以爲文化的進步是理性的發展的表示，因而有些人以爲不只是科學的發達，是依賴於理性的發展，就是道德，以至宗教，也能夠理性化。荷布豪斯（L. Hobhouse）在其好多著作裏，而尤其是在其理性的善（Rational Good）一書中，就指出倫理的發展，是趨在理性化的途中。而近代有些熱心於宗教改革的人，因爲受了近代的科學的影響，希望能有一種所謂科學化的宗教，以代替從前的宗教，也可以說是提倡理性化的宗教。理性的發展，究竟是否可以使感情在文化上的作用，趨於薄弱，我們不願在這裏加以討論，我們所要指出的，直到現在，所謂感情與理性，在文化上，都佔了很重要的地位。

然而用心理的要素，去解釋文化的現象的學派之影響較大的，要算本能派與行爲派，我們現在且把這兩個學派的主要觀點，加以解釋。

我們先要指出，不只一般學者對於本能這個名詞的意義的解釋，至爲含混，就是像在上面所說的欲望，興趣，態度等等名詞的意義的解釋，在一般的學者的心目中，也並不確定。索羅堅（P. Sorokin）在其當代社會學說（Contemporary Sociological Theories）一書，雖指出興趣的名詞，與欲望或感情等等名詞有了不同之處，然而他又指出在本質上，關於興趣的學說與欲望的學說，還是相同。

還有些人，以爲所謂欲望與興趣，其實就是指着態度而言，而且更有些人，以爲所謂本能，也就是態度。這種看法，是否妥當，自然成爲問題。比方，我們在上面所說的馬其維，曾

指出態度是意識的方式，而興趣是意識的對象，他又說，前者是表示主觀的反應，這就是關於對象的意識的狀態，而後者是表示與了主觀的反應有關的對象，恐懼，同情，驕傲，愛戀等等是態度；仇敵，朋友，家庭，上帝等等，是興趣。

人們未必一定同意於馬其維這種看法，然而人們也不能說他的這種看法是錯誤。至於興趣之於欲望，也不能說是完全相同。至少我們可以說，欲望是一種比較少有意識的衝動，而興趣是一種比較多有意識的衝動。然而我們也得指出，不只是欲望之於興趣有了密切的關係，就是興趣之於態度，也有了密切的關係。因為從普通人看起來，有了欲望，也可以說是有了興趣，而有了興趣，也可以說是有了欲望。又照馬其維看起來，除了我們把興趣與態度，連繫起來，我們對於某種事情 (Situation)，不會有一個正確的概念。比方，我們說某人駭怕，除了我們指出他所駭怕的對象，我們尚未明白他所駭怕的是什麼。他也許是駭怕老虎，他也許是駭怕警察，或是其他的東西。同樣我們說某人對於法律有了興趣，我們並沒有說及他對於這個興趣的態度。盜賊，警察，法官，以至一般人民對於法律，都可以說是有了興趣，然而用不着說他們的態度是不相同的。這不只是指出興趣與態度是有了不同之處，而且是指出這兩者是有了密切的關係。

至於本能，也是一種衝動，這種衝動，比之欲望，在意識的成分上更為較少。有些人以為這是一種盲目的衝動，這是一種先天的東西。

其實，什麼是本能，而特別是本能究竟有了多少，就是所謂本能學派的學者，也並沒有一個共同的意見。不過他們却有了一個共同的要點，這就是人類的動作，以至人類的化文，是與本能有了密切的關係。

夫拉德 (S. Freud) 在其集團心理與自我的分析 (Group Psychology and the Analysis of the Ego)，以及其徒衆如布盧漢 (H. Blüher) 在其愛戀在男性社會的地位 (Die Rolle der Erotik in der Mannlichen Gesellschaft)，以爲慾力 (Libido) 或是愛戀 (Eros) 的本能，是一切社會與文化的基礎。照他們的意見，人與人之所以聯結而成爲社會，以及社會的各種現象與人類的各種生活，皆是由於這種慾力或愛戀而來。就是人類的巨大的社會，也可以溯源於這個因子。布盧漢以爲小的團體，如家庭的組織，固是由於狹義的性欲而來，大的社會的存在，也是由於男子與男子的慾力所吸引，而始能成立。因爲男女的關係，若趨於薄弱，同性的愛欲，遂因之而發展，而成爲巨大的社會與組織。

此外，又如一個信徒，對於他的領袖的信仰，一個社員，對其他社員的依賴，以至羣衆暗示模仿的現象，與藝術，科學，宗教，法律，國體，禁忌，理想主義等等，無一不是由於這種慾力或愛戀所產生的。所以，慾力或愛戀，實可以說是人類的社會的基礎，與一切文化的動力。夫拉德曾指出這種慾力或愛戀，是本能的儲能，這種本能，雖是原於性愛，而以性交爲目的，然而這種的本能，既與所謂自愛，有了密切的關係，又與兼愛及父母，兒女，朋友，與一

般的人類，以至對於其他的東西，都有了一切的關係。

又有些人像羅德爾(W. Trotter)在一九一四年所出版的平時與戰時的羣衆本能(Instincts of the Herd in Peace and War)一書裏，舉出三種本能：這就是性的本能，食的本能，與羣的本能。更有些人又加了一兩本能如父母，奇怪等等。

馬克杜加爾(W. Macdongall)在一九〇八年所出版的社會心理學緒言(Introduction to Social Psychology)，及在一九二三年所刊行的心理學大綱(Outline of Psychology)，舉出十數種本能。他以爲主要的本能，有了十三種，次要的本能，有了七種。其屬於前者，是父母的，或保護的，爭鬬的，好奇的，尋食的，抗拒的，逃避的，團結的，自斷的，服從的，匹偶的，獲得的，建設的，與懇求的。其屬於後者，是嘻笑的，搔癢的，噴嚏的，咳嗽的，澄清的，小解的，睡覺的。

又如科爾文在一九一二年所刊行的學習的歷程(The Learning Prosses)一書裏，以爲本能有了三十種。這就是驚怒，同情，愛好，遊戲，模仿，奇怪，搜取，建設，自斷，自貶，競爭，驕羨，猜忌，好口角，偏見，探尋，刼掠，遷移，愛冒險與未知的東西，迷信，愛情，虛榮，狐媚，謙卑，愛自然，愛孤獨，審美，宗教，與道德的情緒。再如武德渥斯(R. W. Woodworth)在其所著的心理學(Psychology)一書裏，更舉出一百一十種本能，還可見得本能的數目之多，而同時也可以見得本能學派的學者之所謂本能的意義的含混。

大致上，我們不能否認這些學者所說的各種本能，是人類的普通性格，然而照他們的意見，所謂本能是一種盲目的衝動，一種先天的東西，所以馬克杜加爾（Macdougall）以爲本能是生理遺傳的，個人並不能消滅這種本能，因爲本能是與人類俱生的，人類不消滅，本能也不會消滅。本能是我們養成習慣的資料，只有在我們的本能或習慣不能適應人類的需要的時候，才有意識的出現。換句話說，本能是我們的行爲的基礎，是我們生產的原動力，意識是補助本能的心理要素，在我們的行爲中與生活中，而尤其是在文化較低的社會的人們的行爲中與生活中，本能所佔的地位，更爲重要。因爲在這些人的行爲與生活中，大部分是受了這些盲目的衝動，與先天所決定的本能的影響。

總而言之，照本能學派的人們看起來，本能是一切文化所根據的基本因素，所以，比方從物質的經濟的生活方面來看，人類對於食物的尋求，與財富的獲得，是由於求食與求得的本能而來。從社會的家庭的生活方面來看，家庭的組織，是由於匹偶的本能而來，子女的養育，是由於父母的本能，就是部落的成立，國家的起源，以至各種社會的組織，都可以說是由於爭鬬，團結各種本能所主動的。從精神的文化方面來看，科學，宗教等等，也可以說是由於好奇，與駭怕各種本能而來。

心理學上的行爲學派的先驅要算窩孫（J. B. Watson）。他於一九一三年在美國心理學評論（Psychological Review）所發表行爲學派者的心理學觀（Psychology as a Behaviorist

Views it）一文，可以說是近代行爲學派的發表較早，與影響較大的著作。後來，他所出版的行爲（Behavior 1915）與行爲派學者對於心理的觀點（Psychology from the standpoint of a Behaviorist 1919），都是解釋行爲派的心理學的。此外，又如郭任遠在一九二三年所出版的人類的行爲（Human Behavior）一書，也是行爲派的心理學的代表著作。

窩孫在其行爲派學者的心理學觀一文裏，一方面攻擊內省法的心理學的錯誤，以至構造心理學與機能心理學的失敗，一方面指出，不只是動物心理學，用不着內省法，就是人類的心理學，也用不着內省法。他以爲心理學是研究行爲的科學，而並非研究意識的科學。但是他雖以爲心理學，並非研究意識的科學。可是他並不否認意識的存在。照他的意見，意識也是一種行爲，這就是說意識是潛伏的行爲，而非主觀的精神的作用。

行爲派的學者，不只反對用意識這個概念去作心理學的研究的對象，就是像本能這種東西，也爲他們所反對。郭任遠在一九二一年在美國的哲學雜誌（Journal of Philosophy）上所發表放棄心理學上的本能（Giving up Instincts in Psychology）一文，就是反對馬克杜加爾一般學者的本能的學說。

行爲派的心理學，既以爲意識本能種種，也是行爲，他們使以客觀的事實，去解釋客觀的行爲。由他們看起來，一切行爲所共有的要點，爲刺激和反應。光波，聲浪，嗅味等等，都是刺激。可是人們見了強烈的光波而閃目，聽了強烈的聲浪而掩耳，聞了臭穢的味道而掩鼻，都

是反應。刺激不只是起自體外，而且可以來自體內。體外的刺激，如聲光之類，由耳目取受，後由感覺神經的末梢傳達於神經的中樞。起於體內的刺激，是直由感覺神經的末梢，傳達神經的中樞，受了刺激之後，遂發生一種衝動，由運動神經而傳到筋肉或液腺，於是筋肉收縮或液腺分泌，使有機體發生了運動的作用。這種運動的作用，就是行爲。行爲的發生與發展，可以使引起環境的變化。比方，因了強烈的光波而帶起眼鏡，因了強烈聲浪而用棉花塞耳，或是聞了臭穢的味道而設法洗掃，這就是行爲對於環境的應付，對於環境的影響。一切文化的產生與發展，也不外是這種行爲的結果。

行爲派的學者，以爲行爲可以分爲兩種：一種是表現在外面的，一種是潛伏於內面的，前者的筋肉活動，很爲顯明；人們可以用感官而察覺，或用器具以實驗。後者的筋肉的活動，至爲微妙精緻，故不易直接去觀察，拍球，寫字，可以說是屬於前者，而所謂意識，就是屬於後者。所謂思想，也不外是意識的最高的作用。意識本身，既是行爲的一種，——潛伏的行爲，那麼思想，也是行爲的一種。

行爲學派的這種看法，無疑的是偏於唯物主義的看法，有些人叫他們爲機械主義者，因爲他們不只是以外表的動作及其結果，是刺激與反應的結果，就是所謂內在的意識及其高度的思想，也是刺激與反對的結果。所謂內在的意識以及其高度的思想，並非一種神祕的東西，並非精神的作用，而只是好行爲的表現。

行爲旣是刺激與反應的結果，行爲就不像本能派的一般學者，當作先天所決定的東西。文化旣就是行爲的結果，文化的發生與發展，也就是由於這種刺激與反應而來的。比方，以言語來說，從行爲學派的人們看起來，人類的孩提，本無學習言語的必要，可是因爲他所需要的東西，如玩具之類，若不在眼前，他便不得不發音以代表這些東西，久而久之，他便用一種聲調去代表那些物件，所以言語便是這樣的產生與發展而來的。換句話來說，言語是一種學習而得的東西，並非一生而就有的東西。言語是文化的一方面，而且是文化的基本要素，言語旣是這樣的發生與發展，文化的其他方面，也是這樣的發生與發展。

第八章　社會的基礎

我們現在可以解釋文化的社會基礎。

我們知道，有了不少的學者，往往把文化與社會，當爲一樣的東西。這就是說文化就是社會，或是社會就是文化。近來在社會學中的文化社會學派的人們，有了不少是有意的或是無意的，偏於這種看法。結果是他們所說的社會學，往往是與所謂文化學，沒有什麼的分別。這種看法，是錯誤的。

社會與文化的區別，我們在本書第一卷第二章解釋現象的分類，已經說及，我們在這裏，所要指出的，是所謂社會，既未必就是文化，而所謂文化，也未必就是社會。

原來從一方面看起來，社會比之文化，不只是範圍較大，而且是歷史較長。從別方面看起來，文化的範圍却比社會的範圍爲大。從文化的觀點來看，社會可以說是文化的一方面，因爲文化，除了社會的要素之外，還有所謂物質的文化，與精神的文化。一張桌子，是物質的文化，一種學說，是精神的文化，都不能謂爲社會，或文化的社會方面。所以說，社會的範圍，是比文化的範圍爲小。

然而所謂社會，不只是文化的社會，而且有了自然的社會。這就是說，除了文化的社會之

外，還有自然的社會。自然的社會，是生物界中的一種很普遍，而很顯明的現象。在植物中，比方，草也有羣，這就是說，我們所說的草地，草場，是有好多草生長在一處，而很少單獨的分散的生長於各處。所以近來，有些德國人，曾有所謂草的社會學(Wiesesoziologie)的研究。至於各種樹木，花草之成為森林，而成為團體，也是很為普遍與很為顯明的。我們知道，有了好多植物，是要同在一個地方而互相利用，而始能生長的。這可以說是植物團體的合作。此外，又有好多植物，在森林中，互相爭取陽光，互相爭取養料，這是含有所謂競爭生存的原理了。不但這樣，物以類聚，好多山林是為某樹木或某種植物所繁榮，而佔了絕對的大多數。這有點像了居於統治的地位。反過來看，一棵樹或某一種植物，單獨的生長於某一個曠野，或是某一個山林的，也是少見的現象。這種單獨的生長於某一個曠野或是某一個山林的樹或植物，在某一時期之內，假使不能再有生長，而逐漸的繁榮起來，結果是這一棵樹或這一種植物，也不易於久存。植物也好像動物以至人類一樣的，不能離羣而索居。可見得植物也有了植物的團體，雖則我們不能否認這種團體，是與動物以及人類的團體，有了很多與其本不同的地方。然而這種說法，也好像是與我們說動物的社會，是與人類的社會有了很多與基本不同的地方，沒有多大的差別。

在動物的世界裏，社會的存在，更是一種很為普遍而很為顯明的現象。就多的單細胞的動物，聚在一塊，而像了一個球形的東西，已經表示出原始動物的社會的行為。從動物的進化的

歷程上來看，動物愈進化，則其社會的行爲，愈爲發展。螞蟻蜜蜂的社會的行爲的發達，是一般的人們所知道的。在螞蟻的社會裏，有統治者，或是皇后，也有被治者，或是民衆，有分工合作的行爲，有互相幫助的情誼，能建造精美的公共住所，能貯藏大量的團體食物。而且，有些螞蟻，還會養育某種生物，以爲養料，而有點像了人類的種植畜牲。此外，在螞蟻的世界裏，有個人爭鬬，有團體的戰爭。在團體戰爭的時候，兩軍排列成行，對壘而打，各方都能團結起來，勇敢殺敵，爲團體爭光榮，爲團體而輕生，而其生者對於死者，能收其尸首，對於傷者，能爲之救護。螞蟻固是這樣，蜜蜂也差不多是這樣，故近代一些生物學者與社會學者，對於螞蟻與蜜蜂的研究，很爲注意。

至於飛鳥走獸，常常成羣，到處可見。在飛鳥之中，也往往有了一個公認的首領或哨兵。假使有了獵人對於他們，有了不利的行爲，往往由其首領或哨兵作了某種暗示或某種聲音，則整個團體，立刻跟着其首領或哨兵而逃避。至於一羣的飛鳥，與別羣的飛鳥互相鬬爭，也爲常見的現象。

至於獸羣中的社會的行爲，也很爲發達。獸羣或英文上所說的 Herd，在某種獸類中，是一種永久的生活的方式。這種獸羣中的獸，常常是在一塊，而其中之體力較爲強健，嗅覺較爲銳敏的，便往往成爲羣中的守護者或偵察隊。假使他們爲了敵人或環境所壓迫而遷移，則往往整羣遷移。這種合羣行爲，是動物中最常見的現象。而且，我們知道，有些沒有防禦的器官的

吃草動物，却能夠驅逐兇猛的獸類，這完全是由於他們能夠團結。

這些動物，對外固是能夠團結而成爲一個禦敵的團體，對內也能互相幇忙，以維持其生活。坐在樹枝上的猴子，往往爲其同類搔癢或捕虱。就是在他們的玩戲中，我們也可以看出他們的社會的行爲。

不但這樣，在鳥獸的世界中，家庭的生活已很普遍。母鳥養育其孩子，教其學飛，母雞帶着小雞，尋找食物，以及各種家畜野獸之養育其孩子，與保護其孩子之小心與周到，並不大異於人類之對其孩子。在動物之中，孩子之不能夠獨立生存的時候，很少爲其母親所拋棄，至於俗人所說：「烏反哺，羊跪乳」，那又是說明禽獸也有其愛親的行爲，而成爲互相愛護的關係。此外，我們又知道，有些高等動物，男女兩性，常常住在一塊，而共同的過着生活，共同的養育孩子。這種家庭的生活，與了我們人類的家庭生活，是很相似了。

我們上面曾說過，從動物的進化的歷程來看，動物愈進化，則其社會的行爲，愈爲發展。人類是動物的進化中的最高的動物，所以人類的社會性，也可以說是最爲發展。凡是動物中所有的社會性，人類差不多通通都有。可是，人類的社會的組織的完密與複雜，却遠非其他的動物所能及。不但這樣，在其他的動物的社會中，其行爲可以說是代代相同，而沒有什麼變化的，一羣螞蟻所建造的房子；一羣蜜蜂所建造的蜂巢；以至一個鳥巢，一個獸穴，從我們所知其歷史，以至於今，並沒有什麼變化。所以，在今日的蟻羣，蜂羣所住的地方，所作的事情，

所有的組織，比之三千年前，五千年前，一萬年前的蟻羣蜂羣的這些東西，都是一樣。

可是，人類的社會就不是這樣。五千年前的人類社會，三千年前的人類社會，三百年前的人類社會，以至三十年前的人類社會，至於今日的人類社會，都有了不同之處。而且有了很大的不同之處。人類社會之所以能夠因時代不同，或是隨時代而變化，雖然是與人類的整個文化的變化有了密切的關係，然而人類社會的本身，也有其與其他的動物的社會，有了不同之處，雖則人類的社會的本身，也是由其他的生物的社會進化而來，也是與其他的生物的社會，而尤其是高等的動物的社會，有了密切的關係。

人類的社會的本身，既是由生物的社會進化而來，而同時與其他的生物的社會，而尤其是高等的動物的社會，有了密切的關係，那麼人類的社會，也可以說是自然的社會的一種。自然的社會，雖然是與文化的社會，有了不同之處，然而所謂文化的社會，以至整個文化，是與自然的社會有了密切的關係，是以自然的社會為其發展的基礎。而且，在文化歷史上的人類的社會的發展，固是受了人類的文化的發展的影響，然而人類的社會的發展，對於文化——文化的各方面的發展，也有了很大的影響。

其實，人類的社會，與人類的文化，從其發展的歷程上看，前者是較先，而後者是較後。至少人類的自然的社會的發展，是比人類的文化的發展為早的。因為人類的自然的社會，是動物的社會的一種，而人類的文化，卻是人類所獨有的東西。假使我們相信生物學者的進化論，

那麼人類的自然的社會，是由動物的社會演化而來。至少是與了後者有了相同的地方，有了密切的關係，而人類這種自然社會，是人類文化的社會的基礎。比方，近代文明的家庭，是由於古代的原始或是自然的家庭發展而來，就是一個例子。家庭固是這樣，社會的別的方面，也可以說是這樣。家庭與社會的別的方面，固是這樣，整個文化或文化的其他方面，也可以說是這樣。而況，就是文化的社會，也可以影響於文化的其他方面。我們所以說文化有其社會的基礎，就是這個原故。

文化是人類的創造品，是人類的獨有品，然而人類不能離羣而獨居，因爲人類離羣而獨居，就不易生存，就不會有後代，這就是說，不會有子孫。假使所有的人類，而都離羣而索居，則人類本身，就會消滅。在這種情形之下，還說什麼文化。文化是人與人間的共同生活的產物，所以文化的發生，固要依賴於社會的生活，而文化的發展，更要依賴社會的遺傳。近來有些學者，像烏克朋（W. F. Ogburn）在其社會的變遷（Social Change）一書裏，以爲文化就是與社會的遺傳，就是這個意思。

一個魯濱孫飄流到一個沒有人類的海島上，他在這個海島上，雖然蓋了一些草房木屋，雖然製了一些獸皮衣裳，雖然種了一些植物，養了一些禽獸，也許發明了一些東西，創作了一些事情，可是魯濱孫一死，則他在這個海島上所作的一切工作，所創造的各種文化，必定因他的死而湮沒無存。

而況魯濱孫之所以能夠作這些工作，創造這些文化，並非是生而就會作的，因為在他未飄流到這個海島之前，他是住在人類的社會裏。在人類的各種社會裏，他一出世，就有他的母親給他吃奶，他稍為長大，他的母親與他的父親以及他的親戚，教他怎樣吃飯，怎樣穿衣，以至其他一切的生活上的種種需要。後來他又從學校裏，從各種社會的人物，得了好多智識，學了好多技能，所以到了他飄流到海島的時候，他遂能把他從前所得的智識，所學的技能，在這個海島上，慢慢的造作他的生活的必需的物件。假使他在生了之後，人家就把他單獨的放在一個他方，而不能與任何人類相接近，那麼待到他長大的時候，而又送他到一個沒有人類的海島，單獨的在這個海島居住，就使他不餓死，他不冷死，他也不容易創造出什麼文化來。

關於這一點，我們可以把很著名的卡斯巴爾·豪賽（Kaspar Hauser）這個人的遭遇以解釋。

因為政治上的關係，豪賽在小的時候，就被人關在一個地方，而與外間的人們隔斷關係。直到他十七歲的時候，人們把他放出來，這是一八二〇年間的事情。他這個時候，到了紐累姆堡（Nürenberg）。他在這個地方的時候，差不多不能走路，而他的心理，好像一個小孩的心理一樣。而且，他又像小孩一樣的，只能喃喃的說了一二句沒有什麼意義的聲音。此外，他對於在他周圍的一切事物，都不認識。很值得我們注意的，是他分不出沒有生命的東西與有生命的東西，而把前者當為後者。從十七歲到二十二歲的五年中，因為他與人們接觸，他認識

了好多事物，而且進步得很快，可是在了好多方面，也許是少年沒有同人們來往，結果始終無法學習，而成爲一個變態的人物。他在二十二歲那一年，又因政治的關係而死。據說，他死了之後，有人解剖他的腦子的發現，也是變態的。

豪賽的腦子的發展的變態，究竟是生而就是這樣，還是因爲少年被禁，而不與人們接觸而纔這樣，我們在這裏不必加以討論，我們所要指出的，是因爲被禁而不會說話，以至不認識各種事物，就是證明一個人離羣而獨居，是不會創造出文化，不會認識文化的。只有在社會裏，與人們有了接觸，纔能創造文化，纔能認識文化。豪賽自十七歲出來，在社會裏與人來往，而始逐漸認識事物，就是這個意思。

從此，我們可以見得社會實爲創造與發展文化的機構，沒有社會的生活，就不易產生或發展文化。社會之所以成爲文化的基礎，也就是這個意思。

不但這樣，我們無論從社會的範圍方面，或是社會的性質方面來看，文化可以說是往往受了這種範圍或這種性質所影響的。比方，一個社區，或是一個部落，是代表一個社會的範圍，這個社區或是這個部落，無論大小，在這個社區或這個部落的範圍之內的文化，往往是趨於同一的模式的。換句話說，一個文化的範圍，是往往與一個社會的範圍相符合的，或是有了共同的文化的要點。我們並不否認文化的範圍的改變，可以影響到社會的範圍，不過在這裏，我們所要特別加以注意的，是社會的範圍的改變，往往會使文化的範圍，也隨之而改變。

從社會的性質方面來看，比方，一個天主教會，其文化無疑的是偏於宗教方面。一個回回教會，其文化也無疑的是偏於宗教方面。至於一個文學會，一個科學會，以至一個商會，一個工會，我們一看其名字，就能知道其性質，是偏重於文化的某一方面。

又如我們說起原始社會，我們可以想到這個社會裏的文化，是原始的，我們說起古代社會，我們可以想到這個社會的文化，是古代的。如此類推，而至於中世社會，或現代社會，以及其中世文化，或現代文化。同樣，東方社會，有其東方文化。西方社會，有其西方文化。中國社會，有其中國文化。英國社會，有其英國文化。

反過來說，一個宗教的社會，不會有反宗教的文化。一個文化學會，不會有反文學的文化。一個科學會，不會有反科學的文化。因為假使不是這樣，則這些社會的本身的存在，就會發生問題。然而這也並不是說，比方，在中國的社會裏，不會有人反對中國的固有文化，不過我們也得指出，假使中國的固有文化，被了廢除之後，中國的固有的社會，也必受了影響，而失掉其原來的性質，而其結果是在名義上，所謂中國的社會，固可存在，在事實，却已變化，而變為別種社會，而像比方一個農業的社會，變為一個工業的社會一樣。然而這麼一變，也就是等於一個農業的文化，變為一個工業的文化一樣。

上面是說明文化的社會基礎的一些普通的原則，我們現在且再從一些主要的社會組織方面，來看社會對於文化的各方面的影響。

家庭是社會的基礎，家庭也是文化的基礎。在原始社會裏，在古代社會裏，以至在現代的文化較低的社會裏，家庭在社會上所佔的地位，猶爲重要，而成爲社會的基本單位。因爲在這些的社會裏，人類生活上所必需的一切東西，差不多通通都由家庭去供給。每個家庭，往往就是人類生活上的主要的單位。所以，每個家庭裏的人員，或家人，往往是自己耕畜而食，自己織布而衣，自己蓋房子而住。而且，有些社會，因爲各家往往散處各處，有了猛獸敵人來侵犯，也要自己去抵抗。要生小孩，就由家人自己去接生。小孩長大，也由家人自己去教育。小孩或家人有病了，也由家人自己去醫治。家中人員逝世，也是由家人自己去埋葬。總而言之，所謂人類基本生活上所必需的一切東西，都是依賴於家庭。古代希臘的著名學者亞里士多德在其政治學裏就告訴我們，家庭是自然所創造的社會，以供給人類的日常生活的需要的東西，就是這個意思。

就以我國的固有的家庭來看，不只是像我們常常說家爲國之本，而其實家就是文化的基礎。我們的社會，是偏於農業方面，而家庭又爲農業社會的基礎。因此之故，家庭是我們的經濟生活的單位。除了這種生活之外，家庭又可以說是我們的政治生活的基本。所謂「家齊而後國治」，就是這個意思。其實，父親或家長之始家，猶如國君之治國，所以君父並稱，也是這個意思。我們常說，忠臣必出於孝子之門，也就是這個意思。孝經士章篇說：「資於事父以事君而敬同，以孝事君則忠，以敬事長則順，忠順不失以事其上，然後能保其祿位。」廣揚名篇

說：「君子之事親孝，故忠可移於君，事兄悌，故順可移於長，居家理故，治可移於官。」又如聖治篇說：「父子之道，天性也，君臣之義也。」這不過只是隨便的舉了一些例子；故總而言之，國家的範圍雖比家庭爲大，可是治國的原則，是與治家的原則一樣。

家庭不只是經濟政治的基礎，也是法律的基礎。我們從來是重德治，是重家教。孝經開宗明義章說「夫孝德之本也，教之所由生也。」子弟犯了法，或是做了壞事，往往是由父兄去懲戒，很少由官吏去懲罰。這就是所謂「家醜不外揚。」所以，在我們的固有的社會制度之下，有時子弟被人控告於官，做官的也有時交與其父兄去處理。所以父兄實兼有法官的地位。

同樣，教育也可以說是家庭的主要的功用。所謂詩書傳家的正常教育，以至家傳秘法的各種技術，都以家爲單位。而所謂祖傳的東西，也就是一家所專有的東西。除了父兄所教授的家教家訓家法，以至其所傳的家寶家物之外，所謂家學，或家館，在中國的固有的教育史上，也佔了很重要的地位。教育本來是少數有地位的人們的專業，然而少數的有地位的人們的子弟，往往是延師到家裏主持家學或家館，而所謂家學有淵源，也是我們中國的學術史上的一種很普遍而又光榮的事情。

又如，我國宗教以拜祖宗爲最普遍，爲最重要。然而拜祖宗的宗教，也可以說是以家庭爲基礎的宗教。其實，就是家庭的宗教，祖宗是父親或祖父以至曾祖以上各代之已死的家人，拜祖宗的也是家裏的子孫。在我國的家庭，而尤其南方如廣東各處的家庭，家家都拜祖宗，那麼

家庭在宗教的意義上的重大，又可以概見了。

就以西洋的家庭來說，天主教的家庭的男子，往往是與天主教的家庭的女子結婚，新教會的家庭的男子，又往往與新教會的家庭的女子結婚。這雖也可以說是宗教對於家庭的影響，然而同時，父母是崇拜天主教的話，那麽子女也往往是信仰天主教，父母是拜崇新教，那麽子女也往往是信仰新教。

此外，一個家庭對於其家人的道德，思想，習慣，以及其他的種種，都有很大的影響。一個女子，而特別是像在我們以前的家庭的制度之下，嫁了一個男子，而與男子的父母兄弟以至伯叔住在一塊，則她必盡量設法去適應或遷就這個家庭的一切生活，以至習慣家風。一個孩子，生在這個家庭裏頭，則他必有意或無意的受了這個家庭的生活以至習慣家風的影響。近代一般的教育家之所以注重於家庭教育，並不是說家庭要變爲學校，也不一定是說父親母親要自己去教授小孩讀書，因爲所謂家庭教育，並非是學校讀書的狹義的教育，而是廣義的一個很好的家庭的環境，使小孩於認字識書之外，要有良好的體格，良好的人格，良好的習慣，良好的生活，使這個小孩將來在國家裏，成爲良好的國民，在社會上，成爲優秀的份子，而對於這個國家與這個社會裏的文化，有所建樹，有所貢獻。這是家庭教育的眞正的意義，而與從前人所說的家學家館的家庭教育，有了根本的差異的地方。

總而言之，家庭是世界的普遍的組織，所以照常情來說，人類是不能完全離開家庭的。就

以現代的社會而言，各種公私的育嬰堂，或是類似的機關，雖然很多，然而沒有家庭去養育的小孩，不只還是一種特殊的現象，而且是一般人所不鼓勵的事情。所以，我們可以說，小孩的正常的生活，還是家庭的生活。一個人在文化上所受的影響的最大的，或是在文化所有的成就的怎麼樣，往往以少年家庭中所受的環境而決定。因爲在這個時候，一個人的習慣性格，一經決定以後，是不大容易改變的。而這種決定，無論在直接上，或間接上，都與文化有了關係。

除了家庭之外，在近代的各種團體之中，對於文化的影響最大的，恐怕要算國家了。

我們知道，近代的國家，主要是民族的國家，所謂民族照一般普通的看法是有了生物學上的意義，這就是說，是有了血統的關係的團體或社會。雖則嚴格的說，這裏所說的民族應該叫作種族。比方，所謂中華的民族就是一個例子。我們中國人以爲我們的民族，是自成爲一個民族，而別於其他種的民族，因爲我們不只是在血統上，有了關係，而在體質上，有了根本類似的地方。而且，我們以爲我們是來自一個祖宗，而在民族上，自成爲一個系統。我們所以說我們是黃帝的子孫，就是這個原故。我們究竟是否都是黃帝的子孫，當然是一個問題，然而中華民族是自成爲一個系統，而與其他的民族有了不同，却是無可疑的。中華的民族固是這樣，別的民族也是這樣。

然而這個普通的民族的意義，除了有了血統上的關係之外，還有了文化上的關係。政治學

着告訴我們，民族有了幾種特性。一為共同的語言，二為共同的宗教，三為共同的政治意識，四為共同的歷史發展，此外風俗，習慣的相同，也是民族團體的要素。

從民族的立場來看，民族之所以有了共同的文化，是因為有了共同的民族。一個民族，因為血統上有了關係，或是因為有了共同的祖宗，而住在一個地方，因而不只有共同的語言，而且有了共同的信仰，共同的政治意識，共同的歷史發展，以及相同的風俗，習慣，換句話說，就是有了共同的文化。

因此之故，我們可以說，民族是文化的基礎。因為有了共同的民族，然後產生或發展了共同的文化。

我們並不否認不同的民族，也可以有了相同的文化。然而這兩個民族的文化之所以相同，主要是由於兩個民族接觸之後，使其文化互相影響，而纔有了這種結果。然而我們也能指出，相同的民族，固是往往有了相同的文化，可是相同的文化，並不一定就有相同的民族。比方，我們說美國的民族，是與英國的民族，是兩個相同的民族，所以美國的文化，是與英國的文化有了相同的地方。然而，比方五十年後的中國，因為積極的去採納西方的文化，而根本的澈底的以至全盤的西化起來，中國的民族並不會變為西方的民族，因為假使這個民族的意義是偏於生物的觀念。而與文化，有了根本不同之處。

相同的文化，既未必產生或發展了相同的民族，而相同的民族，卻往往產生或發展了相同

的文化。那麼文化不一定成爲民族的基礎，而民族却往往成爲文化的基礎。這是一件很顯明，而有了歷史的根據的事實了。

近代的民族國家，是以民族爲國家的基礎的，所以一個民族若成爲一個國家，則這個民族，不只是因民族的相同而有了相同的文化，而且往往進一步去用國家的力量，或是政治的力量，去強調與發展其相同的文化。

我們知道，比方，歐洲在中世紀的時候的文化，可以說是處處都有其相同的地方。拉丁文是歐洲的通用的語言文字，天主教是歐洲的共同的宗教，信仰教皇與皇帝是統治歐洲的領袖，教會是歐洲的社會組織的重心，歐洲人繼承了希臘羅馬及希伯萊的文化的遺產，也可以說是有了共同的歷史的發展，所以大致上，歐洲在那個時候，文化是趨於一致的。

然而歐洲的民族，却有了好多差異的地方。到了宗教改革運動，而尤其是民族主義發展之後，法國，英國，德國，意大利，西班牙各民族國家，逐漸發展，每個民族國家，除了他們原有的土語之外，又提倡發展其他各民族國家的文字。法文，英文，德文，意大利文，西班牙文，以至俄羅斯文，以及其他各種語言文字，都相繼的發展起來。使每個民族國家，都有其特殊的語言文字。

此外，除了語言文字之外，差不多每個民族國家，都要自立其教主，自管其教會，所以歐洲的宗教，不只分爲天主教與改革教兩大派，而其實是每個民族國家都各有其自己的教主，自

已的教會。所謂共同的歐洲的宗教，現在却變爲民族國家的宗教。德國人用德文的聖經，法國人用法文的聖經，英國人用英文的聖經，上帝同然還是相同，向着上帝所說的話，却已不同。同樣，在政治意識上，在歷史發展上，以至風俗習慣上，與經濟生活上，每個民族國家，都逐漸的強調與發展其特殊的要點，所謂民族主義的文化，就是這樣的發展起來。

在相同的民族的國家裏，固因用了政治的力量，去推動而增強所謂民族主義的文化，就是在不同的民族的國家裏，往往也因用了政治去推動而增強所謂統治民族的文化。德國之德化波蘭，俄國之俄化波蘭，暹羅之暹化老撾，以至法國之法化安南，荷蘭之荷化爪哇，日本之日化朝鮮，這不過是隨便的舉出幾個例子。

在近代國家裏，統治民族，用政治力量，去強迫其被治民族或弱小民族，是近代歷史上很極顯明一件事，雖則歷史上也有統治的民族的文化，被了被治的民族的文化所化的。羅馬的希臘化，與滿洲的中國化，就是一些例子。不過，我們也得指出，這是因爲在武力上以至在政治上，羅馬雖統治了希臘，滿洲雖統治了中國，然而在文化的其他方面，羅馬是不如希臘的，滿洲是不及中國的。

近代的國家的統治民族，往往是文化較爲優越或是處於同等的民族，若再加以政治上的權力，則往往用了政治的權力去強迫其被治的民族，採納其自己的文化，強迫學習其語言，強迫信仰其宗教，以至強迫進入其學校，以至強迫跟從其風俗習慣，目的不外是欲使其整個國內的

文化，能夠趨於一致。

上面是從民族國家的立場去解釋，其對於文化上的影響。其實，現代國家對於發展文化——發展整個文化，或文化的各方面是當爲國家的重要的任務。我們知道，以前有些學者，以爲國家的任務，在對外上是抵抗敵人的侵略，在對內上是維持社會的秩序，可是近代的國家，除了這兩方面的任務之外，對於文化的物質，與精神的各方面的發展，都視爲國家的任務。

從物質的文化的各方面的發展來看，現代的國家，不只對於整個國家的農，工，商業，與交通種種，極力設法去發展，就是對於人民的各個人的衣，食，住，行的便利，也無不設法去提倡。貧窮的救濟，工人的生活的改善，以及所謂社會保險（Social Insurance）的立法或政策，以至所謂公用事業的發展，大致都是偏於人民的個人的物質生活方面。比方，上次歐戰的英國政府，化了不知多少金錢，去爲勞工階級建造房子，而最近的培弗爾利支（Beveridge）的社會保險的計劃，假使這次戰後能夠完全實行，那麼英國人民在物質生活的享受上，無疑的得到不少的保障，而所謂物質生活的平等原則，也可以逐漸的實現。

從精神的文化的各方面的發展來看，現代國家的強迫教育的政策，是要每個人民都能得到一種基本與普通的智識。從前的大學教育，差不多是貴族或資產階級的子弟所專有的，大學教育現在已逐漸變爲大衆的教育，比方，德國，英國，而特別是美國，都有了這種趨向。所以現在家境充裕的子弟，固有機會進大學，家境貧窮的子弟，也有機會去進大學。

國家對於人民的智識方面，固設法去提高，國家對於美術音樂，也能夠提倡。城市裏的公共園林，公共建築，以及美術館，音樂會，固多由政府去提倡，就是在鄉村各處，政府對於這些審美的工作，也逐漸能夠注意。

我們應當指出，在今日國家主義，還正在盛行的時候，國家對於文化的物質與精神各方面的發展，可以國家爲單位，以國家爲立場，而且主要的，還是以增強國民的愛國心與發展民族的意識爲目的。然而近代文化的各方面的發展，是得力於國家以政治的力量去發展，卻是一件無可懷疑的事情。

我們上面已經指出，無論那種社會，對於文化的各方面或某一方面的發生與發展，都能有了影響，我們在這裏所以特別注重於家庭與國家這兩種社會。對於文化的影響，目的雖是當作例子來解釋，然而在事實上，在歷史上，在各種的社會中，對於文化的影響最大的，恐怕還是這兩種社會。家庭對於文化的影響，是代表一種自然而然，與不知不覺的力量的影響。國家對於文化的影響，是代表一種含有意識含有權力的影響，雖則西洋中世紀的教會，在文化上，都有了這兩種影響，可是沒有家庭與國家的影響那麼普遍，那麼久長。